بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليـــــم العالـــــــي

جامعــــــــة أم القـــــرى

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (الرباعي): أحمد يوسف جمال الزمزمي **كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم** الشـــريعة

الأطروحة مقدمة لنيل درجة: الدكتوراه **في تخصص:** أصــــــول الفقــــــــــــه

عنوان الأطروحة:"الإبهاج في شرح المنهاج" لتقي الدين السبكي،وتاج الدين السبكي، من بدايـــــة الكتاب إلى نهاية كتاب الإجماع ، تحقيقاً ودراسة.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعـــــــد : فبناء على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه والتي تمت مناقشتها بتاريخ: ١٤٢٢/٣/٢٠هـــ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ، فـــإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة المذكورة أعلاه ....

والله الموفق ....

أعضاء اللجنة

المشرف	**المناقش**	**المناقش**
الاسم : أ.د/ حسين الجبوري	**الاسم** : أ.د/ علي بن عباس الحكمي	**الاسم** : أ.د/ عبدالله بن بيه
التوقيع :...............	**التوقيع** :................	**التوقيع** :...............

رئيس قسم الدراسات العليا الشرعية

الاسم :د/عبدالله بن مصلح الثمالي

التوقيع :....................





المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الدراسات العليا الشرعية
شعبة أصول الفقه

الإبهاج في شرح المنهاج

لتقي الدين السبكي وتاج الدين السبكي

من بدأ الكتاب إلى نهاية كتاب الإجماع

دراسة وتحقيق

إعداد الطالب

أحمد بن يوسف بن جمال الزمزمي

إشراف

الأستاذ الدكتور / حسين بن خلف الجبوري

السنة الدراسية / ١٤٢٠-١٤٢١ هـ

المجلد الثاني

القسم الذي شرحه
التاج السبكي
وهو تكملة على شرح والده
إلى آخر الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

(1 وبه نستعين رب يسر(1) . قال (2 سيدنا ومولانا(2) الشيخ الإمام العالم العلامة، (3 الأوحد البارع، الحافظ شيخ الإسلام، مفتي الأنام، قدوة الأئمة، حبر الأمة، ناصر السنة، قامع البدعة، علامة العلماء، وارث الأنبياء، فريد دهره، ووحيد عصره(3)، قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب(4) (5 ابن سيدنا ومولانا، قاضي القضاة، أوحد العلماء العاملين، آخر المجتهدين(5)، تقي الدين (6 أبي الحسن السبكي(6) الشافعي (7 متع الله بحياته المسلمين، وأيده وأمده بعونه، وأدام النفع به آمين(7). (9 ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾(8) (9).

(10 الحمد لله الذي(10) جعل لنا من هذا الدين القيِّم(11) شرعة ومنهاجا، وأطلع

---

(1) في (ت): "اللّهم يسر يا كريم". ولم ترد في (ك): "رب يسر"، وفي (غ): "اللّهم صل على محمد وآله".

(2) لم ترد في (ت).

(3) لم ترد في (ت).

(4) "عبد الوهاب" لم يرد في (ت).

(5) في (ت): "ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام قاضي القضاة".

(6) في (ت): "علي بن عبد الكافي السبكي".

(7) في (ت): "كان الله لهما كافيًا ومؤيداً وحفيًا وحاميًا".

(8) سورة النمل، الآية: 19.

(9) لم ترد الآية في (ص).

(10) في (ص): "الحمد لله رب العالمين، الحمد الذي".

(11) أي: المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا مَيْل عن الحق. ومنه قوله تعالى: ﴿فيها كتب قيمة﴾، أي: مستقيمة تُبَيِّن الحقَّ من الباطل على استواء وبرهان. انظر: لسان العرب 12/502، مادة (قوم).

لنا في[1] سماء العلم[2] الشريف من الكتاب والسنة سراجًا وهاجا، وقَدَّر للفقيه أن يكون على الإجماع محتالا[3]، وإلى القياس محتاجاً، نحمده على نعَمه التي خَصَّتنا[4] بعمومها، ورجَّحتنا على مَنْ سوانا بأدلة مَفْهومها، واستوعبت لنا ما وُجد منها عند سَبْرها وتقسيمها.

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادةً ظاهرةً غيرَ مُؤَوَّلة، دائمةً نستصحب منها أحكامًا غير مُبَدَّلة، ناميةَ الثواب[5] يوم المعاد فلا يُحتاج إلى بيان أحكامها المجملة.

ونشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله الذي نُسخ شرعُ مَنْ قَبْله بشرعه المؤيَّد، وأَمَر ونهَى فأوجب وندب وحَرَّم وأباح وأطلق وقَيَّد، واجتهد في إبلاغ ما أُمر به فذبَّ[6] العقلَ عن فعل[7] ما قَرَّره وشَيَّد[8]، صلى الله عليه[9] وعلى آله وأصحابه الذين فهموا خطابَ وضْعه، وقاموا بشرائط دينه، وعَلموا أدلة شَرْعه، واتبعوه فما منهم إلا مَنْ قال بمُوجَب أصله وفَرْعه، صلاةً تَصل أخبارُها إليهم

---

(١) في (ت): "من".

(٢) في (ت): "المعالم".

(٣) أي: مُحالاً، اسم مفعول من الفعل احتال.

(٤) في (ت): "خصصتنا".

(٥) في (ت): "للثواب".

(٦) أي: دفع ومنع. القاموس المحيط ١/ ٦٧.

(٧) في (ك)، (غ): "نقل".

(٧) أي: لم يجعل الأفعال حسنة أو قبيحة بالعقل كما قالت المعتزلة، بل بالشرع كما قال أهل السنة والجماعة.

(٨) في (ص): "عليه وسلم". ولعلها زيادة من الناسخ؛ لأنه قال بعد ذلك: صلاة تصل أخبارها... الخ، ولم يقل: صلاة وسلامًا.

بكرةً وعشيا، وتَفد أجناسها المتنوعة بفصولها المتمَيِّزة عليهم فتسلك صراطًا سويا، وتَخْلُص[1] فتُخلِّص قائلَها من الأهوال يوم يموت ويوم يُبعث حيًا، دائمةً ما افتقر فَرْعٌ إلى الرجوع إلى أصله، واحتاج المجادل إلى تجويد نَصِّه، كما يحتاج المجالد إلى تجريد نَصْله، باقيةً لاينعكس طَرْدُها ولا يشتبه محكمُها بتُرَّهات الملحد وزُخْرُف قوله[2].

ورضي اللّه عن التابعين لهم بإحسان، المقتفين آثارَهم الحسان، وخَصَّ/ [ص ١/ ٩١] بمزيد الرضوان العلماءَ الحامين حمَى الشريعة أن يُضام[3] أو يضاع، الوارثين بالدرجة الرفيعة هَدْي النبوة الذي لا يُرام[4] ولا يُرَاع[5]، الوافدين على حيَاطته[6]

(١) من باب قعد. المصباح ١/ ١٩٠، مادة (خلص).

(٢) قد راعى تاج الدين رحمه اللّه تعالى في مقدمته براعة الاستهلال: وهي أنْ يأتي الناظم أو الناثر في ابتداء كلامه بما يدل على مقصوده منه بالإشارة لا بالتصريح. انظر: جواهر البلاغة ص ٤٢٠. فقد أتى الشارح في مقدمته بكثير من الألفاظ والمصطلحات الأصولية، وفي ذكرها إشارةٌ إلى مقصوده من كلامه، وهو أنه سيشرع في مباحث أصول الفقه. مثل: الإجماع، القياس، خصتنا بعمومها، رجَّحتنا على مَنْ سوانا بأدلة مفهومها، سَبْرها وتقسيمها، ظاهرة غير مؤولة، نستصحب، أحكامها المجملة، نُسخ شرع مَنْ قبله بشرعه . . . الخ.

(٣) أي: يُنقص منه، منْ ضامه حقَّه ضَيْمًا: نَقَصَه إياه. لسان العرب ١٢/ ٣٥٩، مادة (ضيم).

(٤) أي: لا يقدر العدو أن يطلب فيه نقصًا أو عيبًا، منْ رام الشيءَ يرومُه رومًا ومرامًا: طَلَبه. لسان العرب ١٢/ ٢٥٨، مادة (روم).

(٥) أي: لا يُفزع؛ لأنه لا يُغلب. لسان العرب ٨/ ١٣٦، مادة (روع).

(٦) أي: حفْظه، وتكون "على" تعليليَّة، منْ قولهم: حاطَه يَحُوطه حوْطًا وحيطَةً وحيَاطةً: حَفظه وتعهده. لسان العرب ٧/ ٢٧٩، مادة (حوط).

بالهمة الشريفة حتى لا يَنْفَكَّ[1] أو يُشَادَّ[2](*) ويُشَاع[3][4]، لاسيما الإمامُ المطَّلبيُّ مُسْتخرِج علم أصول الفقه محمدُ بنُ إدريس الشافعي الذي ساد المجتهدين بما أُصَّل وأنشا، وسار نبأ مَجْده والبرق وراءه يَتَحرَّق عَجَلةً وهو أمامَه على مَهْلٍ يتمشَّى، وساق إلى سواء السبيل بعلومه التي غَشَّاها منْ تقْوى الله ما غَشَّى. وقَدَّس أرواح أصحابه الّذين زَيَّنوا سماءَ العلوم من أنفسهم بزينة الكواكب، وهاموا باتّباع مَذْهبه المذَهَّب وللناس فيما يَعْشقون مذاهب، وذادوا عن بيان ما أجمله وإيضاح ما أشكله والعلومُ عطايا من الله ومواهب.

رضًا يتكفل بنجاة كلٍّ منهم ونجاحه، ويمر برَوْض الإيمان فيتعطر بأنفاسه ريًّا ورياحه[5]، ويَفْخَر عِطْف الجوزاء[6] إذا كان دُرّةً في وِشَاحه[7].

---

(١) في (غ): "يفك".

(٢) أي: يُتشدد فيه ويُتَنطَّع. انظر: لسان العرب ٣/ ٢٣٣، مادة (شدد).

(*) في المطبوعة ١/ ٦٨، وشعبان ١/ ١٠٦: "أو يشان". وهو تحريف.

(٣) أي: يَتَفَرَّق. وفي اللسان ٨/ ١٩٢، مادة (شَيَع): "وفي التهذيب في ترجمة شيع: شاع الشيءُ يشيع وشَعَّ يشعُّ شَعًا وشَعَاعًا كلاهما إذا تفرق"، وفيه أيضًا: «وشاعت القطرة من اللبن في الماء وتشيَّعَتْ: تفرقت». وفي المصباح ١/ ٣٥٣: «وشاع اللبن في الماء: إذا تفرق وامتزج به».

(٤) قوله: حتى لا ينفك . . . الخ- معناه: حتى لا يتفكك وينهار، إشارة إلى التفلت والتساهل في أحكامه، أو لا يُتشدد فيه ويُتعمق ويُتكلف فيتفرق أهله وأتباعه.

(٥) أي: فيتعطر بأنفاسه ورياحه ريًّا، أي: ارتواء. فقوله: "ورياحه" معطوف على قوله: "بأنفاسه".

(٦) أي: مَنْكِبُها. وفي اللسان ٩/ ٢٥٠: «قال الأزهري: مَنْكِب الرجل عِطْفه، وإبطُه عِطْفه. والعُطُوف: الآباط. وعِطْفا الرجل والدَّابة: جانباه عن يمين وشمال، وشِقَّاه من لدن رأسه إلى وَركه، والجمع أعْطاف وعِطَاف وعُطُوف. وعِطْفا كلِّ شيء: جانباه».

(٧) الوِشَاح: شيء يُنسج من أديم عريضًا ويُرَصَّع بالجواهر، وتشده المرأة بين عاتقَيْها. يقال: وِشَاحٌ وإِشَاحٌ ووُشَاحٌ وأُشاحٌ، والجمع الوُشُحُ والأوْشحة. ووشَّحْتُها تَوْشيحًا فتوشَّحَتْ هي، ===

أما بعد: فإنَّ العلوم وإن كانت تتعالى شَرَفًا، وتَطَّلعُ في أفق الفخار من كواكبها شُرَفًا[1]، فلا مرْية في أن الفقه نتيجة مقدِّماتها، وغاية نهاياتها، وواسطَةُ عقْدها، ورابطةُ حَلِّها وعَقْدها. به يُعرف [2]الحرام من الحلال[2]، وتَسْتبين مصابيحُ الهدى منْ ظلام الضلال، وهيهات أن يَتَوَصَّل طالبٌ وإنْ جَدَّ المسيرَ إليه، أو يتحصَّلَ بعد الإعيا والنَّصَب عليه، إلا بعد العلْم بأصول الفقه، والمعرفة والنهاية فيه[3]، فإنَّه صفَتُه[4] وكيف يفارق الموصوفُ الصِّفَةَ!.

وقد نظرنا فلم نَرَ مختصرًا أعذبَ لفظًا، وأسهل حفظًا، وأجدر بالاعتناء، وأجمع لمجامع[5] الثناء - من كتاب "منهاج الوصول إلى علم[6] الأصول" للشيخ الإمام العالم[7] العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاويّ، بَيَّض الله وجهه يوم تبيضُّ وجوه وتسودُّ وجوه، وروَّض تربتَه بغَمَام الغُفْران[8] حتى يأتي يوم

=== أي: لَبِسَتْه. وربما قالوا: توشَّح الرجل بثوبه وبسيفه. الصحاح ١/ ٤١٥، مادة (وشح). وفي المصباح ٢/ ٣٣٧: «وتوشح بثوبه: وهو أن يُدخله تحت إبطه الأيمن، ويلقيه على منكبه الأيسر، كما يفعله المحرم، قاله الأزهري»، وانظر: لسان العرب ٢/ ٦٣٢.

(١) جمع شُرْفة، على وزن غُرْفة وغُرَف: وهي ما يوضع على أعالي القصور والمدن. انظر: لسان العرب ٩/ ١٧١، المصباح المنير ١/ ٣٣٢، مادة (شرف).

(٢) في (ك): "الحلال من الحرام".

(٣) أي: أن يصل إلى الغاية والنهاية في معرفة أصول الفقه.

(٤) أي: فإن أصولَ الفقه صفَةُ الفقه.

(٥) في (ك): "بمجامع".

(٦) سقطت من (ص)، و(ت).

(٧) لم ترد في (ت).

(٨) قوله: "روَّض تربته"، أي: جعل قبره روضة من رياض الجنة. وقوله: "بغمام الغفران"، الباء للمصاحبة، أي: جعل قبره روضة بغمام الغفران، أي: سحاب الغفران. انظر: المصباح ٢/ ١٠٨، فليس المراد بالروضة الأشجار والأزهار، وإنما أن تكون روضة بسحاب الغفران.

القيامة وما ثُلم جانبُه ولا فُضَّ فوه، فإنه موضوع على أحسن منْهاج، محمولٌ على الأعين وليس له منها منْ هَاج[1]، بعبارة أعذبَ من ماء/ السحاب، وألعبَ [ك/ ٤٨] منَ ابنة الكَرْم[2] بعقول أولي الألباب، آل فضْلُ البلاغة/ إليه، وآلى[3] فَصْلُ(*) [ص ١/ ٩٢] الخطَاب[4] (٥أن لا يَتَمَثَّل٥) إلا بين يديه.

وقد رأيت شُرَّاحه على كثرتهم مالوا إلى الإيجاز، وقالوا وكأنما ضاق بهم الفضاءُ الواسع فَعُدَّ مقالُهم في الإلغاز[6]، قَنَع كلٌّ منهم (٧بحاجة في نفسه٧) من اسم[8] التصنيف قضاها، و(٩ جمع نفسه (*على ما شتت به شملٍ*) الكتاب مِنْ تقاريرَ إذا أنصف من نفسه لا يرضاها٩)، فشروحهم تحتاج إلى مَنْ يشرحها، وكلماتهم تريد بسطة في العلم والجسم تُوَضِّحها.

وقد كان والدي أطال الله عمره[10] شرع في وضع شرح عليه أبهى وأبهج

---

(١) أي: ليس له هَاجٍ يَهْجُوه، اسم فاعل مِنْ هَجَى.

(٢) الكَرْم: هو العنب، وابنته هي الخمر؛ لأنها تتولد منه. انظر: المصباح ٢/ ١٩٢.

(٣) أي: حلَف. المصباح ١/ ٢٥، مادة (آلى).

(*) في شعبان ١/ ١٠٦: "فضل". وهو خطأ.

(٤) أي: الخطاب الذي يَفْصل بين الحق والباطل، ويُمَيِّز بين الحكم وضده. انظر: لسان العرب ١/ ٣٦١، مادة (خطب).

(٥) في (ك)، و(غ): "لا يتمثل".

(٦) سقطت من (ك).

(٧) في (ت) "بحاجة نفسه".

(٨) في (ت) "رسم".

(٩) في (ت): "وجمع نفسه لا يرضاها". وهذا سقط.

(*) في المطبوعة ١/ ٦٨، وشعبان ١/ ١٠٦: "على ما شَفَّ به سجل". وهو تحريف.

(١٠) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٦٩: "وقد كان الشيخ الإمام والدي رحمه الله". وهذا الذي ===

من الوَشْي المرقوم/[1]، وأسْرَى[2] وأسرع إلى الهداية منْ طوالع [غ ١/٢]
النجوم، عديل(*)[3] شُهُبٍ لائحة، ورَسِيل سُحُبٍ سابحة[4][5]،

=== وقع في (ص) في هذا الموطن وغيره من تصرف النساخ، والنسخة المطبوعة تَبَع لنسخة (ص) كما سبق بيانه، وإلا فإن الذي وَرَدَ في (ت) - في مواطن كثيرة حينما يَذْكر والده - كلُّه يشير إلى أنَّ والده كان حيًا حينما شرع في تكميل شرح والده، بل قد صَرَّح في "طبقاته الكبرى" بذلك: ٢/١٦٨. وقد نصَّ التاج في آخر شرحه بأنه انتهى منه في سنة ٧٥٢هـ، ووالده رحمه الله تعالى توفى عام ٧٥٦هـ.

(١) الوَشْي: نوع من الثياب المُوَشَّية (أي: المطَرَّزة بالألوان)، تسميةً بالمصدر، ووَشَيْتُ الثوبَ وَشْيا، من باب وَعَد: رَقَمْتُه ونَقَشْتُه. والوَشْيُ في اللون: خَلْطُ لونٍ بلون، وكذلك في الكلام. انظر: المصباح ٢/٣٣٧، اللسان ١٥/٣٩٢، مادة (وشي).
وفي الصحاح ٦/ ٢٥٢٤: «يقال: وشيْتُ الثوبَ أشيه وَشْيًا وشِيَةً، ووَشَّيْته تَوشيَةً شُدِّد للكثرة، فهو مَوْشيٌّ ومُوَشّى والوَشْيُ من الثياب معروف، والجمع وِشَاءٌ». والمرقوم: المخطَّط، منْ رَقَم الثوبَ يَرْقُمُه رقْمًا ورَقَّمَهُ: خَطَّطَه. لسان العرب ١٢/ ٢٤٩.

(٢) في المصباح ١/ ٢٩٤، مادة (سرى): «سَرَيْتُ الليل، وسَرَيْت به، سَرْيا، والاسم السِّراية: إذا قَطَعْتُه بالسَّيْر. وأسْريت بالألف: لغة حجازية ... قال أبو زيد: ويكون السُّرَى أول الليل وأوسطه وآخره، وقد استعملت العرب سَرَى في المعاني، تشبيهًا لها بالأجسام، مجازًا واتساعا، قال الله تعالى: ﴿والليل إذا يسر﴾ والمعنى: إذا يمضي، وقال البغوي: إذا سار وذهب». وانظر: لسان العرب ١٤/ ٣٨١. فقول الشارح: وأسرى، أي: وأمضى.

(*) في المطبوعة ١/ ٦٩، وشعبان ١/١٠٧: "عديد". وهو تحريف

(٣) العديل: المثيل والمساوي. وفي اللسان ١١/ ٤٣٢: «وعَدَل الشيءَ يَعْدِله عَدْلاً وعَادَلَه: وازَنه. وعادَلْتُ بين الشيئين، وعَدَلْت فلانًا بفلان إذا سَوَّيت بينهما. وتعديل الشيء: تقويمه ... والعَدْل والعِدْل والعَدِيل سواء، أي: النظير والمثيل ... والعديل: الذي يعادلك في الوزن والقدر».

(٤) في (ك)، و(غ): "سائحة".

(٥) في اللسان ١١/ ٢٨٤، مادة (رسل): «والرسيل: الموافق لك في النضال ونحوه»، فالمعنى ===

وسماءُ[*] علمٍ يَهْتدي بكوكَبه، وعلاءُ قَدْرٍ أخَذ بلمَّة[1] الفخر[2] ولم يزاحمه بمنكبه، لا تنقشع عارضته[3]، ولا يُتَوَقَّعُ مُعَارضَتُه، خضعت رقاب المعاني لكلامه، وخشعت الأصوات وقَدْ رَأته جاوز الجَوْزاء وما رَضيَها دارَ مُقامه، لكنه أحسن اللّه إليه ما غاص في بحره إلى القرار، ولا أوصل هلالَه إلى ليلة البدار، بل أضرب عنه صَفْحًا بعد لأيٍ[4] قريب، وتركه طَرْحًا وهو الدُّرُّ اليتيمُ بين إخوانه كالغريب.

وقد حدثتني النفس بالتذييل على هذه القطعة وأحاديث النفس كثيرة، وأمرتني الأمَّارة بالتكميل عليها[5] ولكني استصغرتُها عن هذه الكبيرة، وقلت للقلم: أين تذهب، وللفكر أين تجول[6] أطنب[7] لسانك أم أسهب، ووقفتُ وقفة

=== في كلام المؤلف: أنه يوافق عطاءَ السحب في كثرته ووفرته وغزارته، فالسحب بعطاء الماء الذي به حياة الأبدان، وهذا الشرح الذي شَرَحه والده بعطاء العلم الذي به حياة القلوب والأرواح والوجدان.

(*) في شعبان ١/ ١٠٧: "وسماه". وهو تحريف.

(١) في المصباح المنير ٢/ ٢٢٢، مادة (لمم): «اللِّمة، بالكسر: الشعر يَلمُّ بالمنكب، أي: يَقْرُب، والجمع لِمام ولِمَمَ، مثل: قِطَّة وقِطَاط وقِطَط». وفي الصحاح ٥/ ٢٠٣٢: «واللِّمة بالكسر: الشعر يجاوز شحمة الأذن، فإذا بلغت المنكبين فهي جُمَّةٌ». وانظر: لسان العرب ١٢/ ٥٥١.

(٢) في (غ)، و(ك): "الفجر".

(٣) في اللسان ٧/ ١٨١، مادة (عرض): «والعارضة: قوة الكلام وتنقيحه والرأي الجيِّد»، والمعنى: أنَّ قوة كلامه وبيانه، وبديع فوائده وفرائده، ونفيس درره وجواهره لا ينقشع ولا ينتهي، بل لا يزال يتتابع تترى، ويُطْرِب القاري طُرًّى.

(٤) اللأيُ: اللُّبث. يقال: لأَى يَلأَى لأيًا والْتَأى يَلْتَئي إذا أبطأ. لسان العرب ١٥/ ٢٣٧، الصحاح ٦/ ٢٤٧٨، مادة (لأي).

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ص)، و(ت): "أن تجول". وزيادة "أن" غير صحيحة.

(٧) أي: بالغ واجتهد. وفي اللسان ١/ ٥٦٢، مادة (طنب): «وأطنب في الكلام: بالغ فيه. ===

العاجز والنفس تأبى إلا المبادرة بما به أشارت، وجَرَتْ على/ شأوها[1] منادية: [ت ١/ ٣٦]
ائت مما أمرتُك بما استطعت. وتوارى اللسانُ وما توارَتْ، فلما تعارض المانع
والمقتضي وعَلمتُ أن الحال إذ حاولتْ مجهودَها قام لها العذرُ الواضح، فيما
استقبلتْه ومُضيٌّ أيُّ مضيٍّ[2] أعملتُ الفكرة في الدُّجْنة والوجهُ والليلُ كلاهما
كالح، وشرعتُ فيه وقلتُ: لعل الغرض يتم ببركته وبقصده[3] الصالح،
وجَرَّدتُ همةً (* ما ردَّ ذائلُها*)[4] إلا وقد سئم من النشاط، ولا أُغْمد مُهَنَّدُها إلا
وقد تَرَك ألفَ طريح على البساط، ولا عاد نَصْلُها[5] إلا وقد قَضَى المأمول[6]، ولا
فَتَرتْ عزائمُها إلا وقد حَصَلَتْ على نهاية السُّول، وأعْمَلْنا/ هذه الهمة في مُدْلَهِمِّ [ص ١/ ٩٣]
الدَّيْجور[7]، وصَرَّفنا قلمَها بشهادة النجوم وفلكُها يدور، فلم تَنْشَب ليالي
أسبلتْ جلبابَها، وأرخت نقابَها معدودةً ساعاتُها، ممدودةً بالألطاف الخفية
أوقاتُها، إلى أن انهزمت تلك الليالي، ودارت الدائرةُ عليها، وجاء من النسيم

=== والإطناب: المبالغة في مدح أو ذم والإكثارُ فيه. والمُطْنِب: المَدَّاح لكل أحد . . . وأطنب في عَدْوِه إذا مضى فيه باجتهاد ومبالغة».

(١) في (ص)، و(ت): "تيارِّها".

(٢) أي: مضت وأكملتْ على أية حال رغم الموانع.

(٣) في (ت)، و(ك): "ومقصده".

(*) في المطبوعة ١/ ٦٩، وشعبان ١/ ١٠٧: "ماورد رائدها". وهو تحريف.

(٤) ذائلها: ذَنَبها الطويل. وفي الصحاح ٤/ ١٧٠٢، مادة (ذيل): «وفَرَس ذائلٌ، أي: طويل الذَّنَب، والأنثى ذائلة. وكذلك فَرَسٌ ذَيَّال: طويل الذَّنَب. فإن كان قصيرًا وذَنَبه طويلاً قالوا: ذيَّال الذَّنَب، فيذكرون الذَّنَب». وفي اللسان ١١/ ٢٦٠: «وقال ابن قتيبة: ذائلٌ: طويل الذَّيْل، وذيَّال: طويل الذيل».

(٥) النصل: السهم العريض الطويل. لسان العرب ١١/ ٦٦٢، مادة (نصل).

(٦) أي: أصاب الهدف، وقتل الإشكال، وأوضح جواب السؤال.

(٧) الدَّيْجور: الظلمة، والجمع دياجير. انظر: لسان العرب ٤/ ٧٨، مادة (دجر).

العليل بشيرُ الصبح متقدِّمًا بين يديها، فوافى الصباحَ بكل معنى مُبْتكر، وجَلا عرائسَ بدائعه فشنَّف السمعَ[1] وشرَّف البصر، وجاء كتاباً ساطعاً نورُ شمسه وشمسُ السماء في غروب، طالعًا في أفق الفخار على أحسن أُسلوب، حائزًا لما يُراد منه في كل طريقة، جائزًا حَقّاً[2] على مقالات[3] المتقدمين والمتأخرين[4]، وحسبك بمَنْ مجازُه حقيقة[5]، فأسأل اللّه تعالى أن يعم النفعَ به، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، موجبًا للفوز لديه، وقد وصل [6]والدي الشيخ الإمام[6] جزاه اللّه الخير[7] إلى مسألة مقدِّمة الواجب، ونحن نتلوه واللّه الموفق و[8]المعين بخفيِّ ألطافه[*]، والمحقِّق لرجاء العبد[9] بإسعاده وإسعافه.

قال المصنف رحمه اللّه: **(الرابعة: وجوبُ الشيء مطلقًا يوجِب وجوبَ ما لا يَتِمُّ إلا به وكان مقدورًا)**.

---

(١) أي: زيَّنه وجمَّله. وفي اللسان ٩/ ١٨٣، مادة (شنف): «الشَّنْف: الذي يُلبس في أعلى الأذن، بفتح الشين، ولا تقل: شُنْفٌ، والذي في أسفلها القُرط، وقيل: الشَّنْفُ والقُرْطُ سواء ... والجمع أشْناف وشُنُوف ... وشنَّفْتُ المرأةَ تشنيفًا فتشنَّفَتْ: هي مثل قرَّطْتُها فتقرَّطَتْ هي».

(٢) سقطت من (ك).

(٣) في (ك): "مثالات".

(٤) أي: يجوز عند المتقدمين والمتأخرين، يعني: يرتضونه ويحكمون على ما فيه بالجواز والصحة.

(٥) أي: في القوة والوضوح.

(٦) في (غ): "والدي". وفي (ك)" "الشيخ الإمام".

(٧) في (غ): "خيرًا".

(٨) سقطت الواو من (ص)، و(ت).

(*) في شعبان ١/ ١٠٧: "ألطاقة".

(٩) في (ت)، و(غ)، و(ك): "المرء".

قال والدي (1 أطال الله بقاه 1): قوله: "**مطلقًا**" احتراز(2) من الوجوب المقيَّد (* بشرط، كالزكاة *)(3) وجوبُها متوقِّفٌ على النصاب ولا يجب تحصيلُه، والجمعة وجوبُها متوقِّفٌ على الجماعة والإقامة في بلد، ولا يجب تحصيلهما، وهذا متفق عليه.

وقوله: "**وكان مقدورًا**" احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقَتَيْن لله تعالى، لا تتم الواجباتُ المطلقةُ عليه كالصلاة وغيرها إلا بهما، ولا يجب تحصيلُهما، ولا يتوقف الوجوبُ عليهما.

وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى، أو فعل العبد، وكلٌّ منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أوْ لا، فالذي من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب: كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل. والذي لا يتوقف عليه الوجوب: خَلْق قدرة العبد وداعيته.

والذي منْ فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب (* كما سبق، والذي لا يتوقف عليه الوجوب *) إما أن يكون/ مقدورًا أوْ لا، فغير المقدور لا يتحقق/ معه وجوب [ص 1/ 94][ك/ 49] الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق، وحينئذ/ يصح وجوبُ غير المقدور مما يتوقف عليه الواجب، فلا يصح اشتراطُ كونه مقدورًا، فلذلك لم أر له(4) مثالاً

(1) في (ص): "تغمده الله برحمته". وهذا من تصرف النساخ كما سبق بيانه.

(2) في (ك): "احترازًا".

(*) في (ص)، والمطبوعة 1/ 69، وشعبان 1/ 108: "كشرط الزكاة". وهو خطأ.

(3) في (ت): "بشرط كالزكاة، إلى آخره". يعني: إلى آخر كلام والد المؤلف، فلم يذكر في هذه النسخة كلام الوالد، وكأن هذا - والله أعلم - اختصار من الناسخ، وإلا فهو مذكور في (ص)، و(غ)، و(ك).

(*) سقطت من المطبوعة 1/ 69، وشعبان 1/ 108.

(4) سقطت من شعبان 1/ 108.

يصح اجتماعُ الوجوب معه إلا القدرةَ والداعية ، ورأيتُ جماعة خبطوا في ذلك .

وقولنا : ما لا يتم الشيءُ إلا به - يشمل بالوضع ثلاثة أشياء : الجزء ، والسبب ، والشرط . لكن الجزء ليس مراداً هنا ؛ لأن الأمر بالكل أمرٌ به تضمنًا ولا تردد في ذلك ، وإنما المراد السببُ والشرط ، وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمرَ بسببه أو شرطه أوْ لا؟ ولذلك عبَّر بعضهم عنه بالمقدِّمة ، والمقدِّمة خارجة عن الشيء متقدِّمة عليه ، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه .

والمختار وجوب السبب والشرط كما ذكره المصنف ، والجزء إذا لم يكن مقدوراً سَقَط وجوبه إذا لم نقل بتكليف مالايطاق ، ومن ضرورة ذلك عدمُ وجوب الكل حينئذ ، لكن يبقى وجوبُ ماسواه من الأجزاء ؛ لقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» .

قلت : هذا ما وقف عنده والدي[1] أطال الله عمره ، ومنْ هنا أبتدىء وبالله التوفيق . / [غ ١/٣]

فأقول : لا مزيد على حُسْن ما ذَكَره ، وأما قوله [2] : إذا لم يجب الكل لعدم القدرة على الجزء يبقى[3] وجوب ما سواه من الأجزاء - فصحيح[4] ، ومستنده الحديث الذي أورده وهو القاعدة التي يذكرها الفقهاء : الميسور لا يسقط بالمعسور ، وسنلتفت إن شاء الله في ذيل المسألة إليها[5][6] .

---

(١) في (غ)، و(ك): "الشيخ الإمام" . وفي (ص): "والدي الشيخ الإمام" .

(٢) أي: قول والده .

(٣) قوله: "يبقى" ، جواب الشرط "إذا" .

(٤) قوله: "فصحيح" ، خبر قوله: "قوله" .

(٥) سقطت من (ت) .

(٦) انظر: ص ٢٦٤ .

قال: «**وقيل: يُوجِب السببَ دون الشرط. وقيل: لا فيهما**».

عرفتَ المذهب المختار[1]، وقال قوم: يُوجِب السبب، ولا يُوجِب الشرط، سواء كان شرطاً شرعياً: كالوضوء للصلاة، أو عقلياً: كترك ضد الواجب، أو عادياً: كغَسْل جزء من الرأس لغَسْل الوجه.

وقيل: لا يوجبه مطلقا. هذه المذاهب التي حكاها المصنف.

وفي المسألة مذهب رابع ارتضاه إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب أنَّ وجوب الشيء مطلقاً يُوجب الشرط الشرعي دون العقلي والعادي[2]. [3]

قال: (لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال. قيل: يختص[4] بوقت وجود الشرط. قلنا: خلاف الظاهر./ قيل: إيجاب المقدمة أيضًا كذلك. قلنا: لا، فإن اللفظ لم يدفعه). [ص ١/ ٩٥]

لما اشترك المذهبان اللذان حكاهما آنفا في عدم إيجاب الشرط - ردَّ عليهما بالدليل المذكور.[5]

وقوله: «**التكليف[6] بالمشروط دون الشرط**» هذه العبارة تحتمل ثلاثة

---

(١) وهو وجوب السبب والشرط، كما سبق بيانه.

(٢) في (ص): "أو العادي".

(٣) انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلى ١/ ١٩٣، تيسير التحرير ٢/ ٢١٥، بيان المختصر ١/ ٣٦٩، البرهان ١/ ٢٥٧، نهاية السول ١/ ١٩٧، السراج الوهاج ١/ ١٦٣، شرح الكوكب ١/ ٣٥٩.

(٤) أي: التكليف.

(٥) قال الإسنوي عن دليل المصنف هذا: «هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط، وإنما استدل على الشرط؛ لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى». نهاية السول ١/ ٢٠٥.

(٦) سقطت من (غ).

معان[1]:

أحدها: التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط. ونُقَرِّر استحالته: بأنه إذا لم يجب الشرطُ جاز تركه، فنقدِّر هذا الجائز واقعًا[2]، فيصير كالمعنى الثاني، وسنقرر إن شاء اللّه استحالته[3][4].

ولكن هذا المعنى[5] ليس مراده؛ لأنه محل النزاع، فلو أراده لكان مصادرًا على المطلوب؛ ولأنه يُحْوج إلى إضمار[6]؛ ولأن قوله بعد ذلك: "**قيل: [7]يختص بوقت وجود[7] الشرط**" يُرشد إلى خلافه؛ ولأن الإمام صَرَّح بالمقصود فقال: حال عدم المقدِّمة[8].

المعنى الثاني: أن يكون التكليف حال عدم الشرط - وهذا هو المقصود[9]- وهو على قسمين أيضًا:

أحدهما وهو الثاني من المعاني: يُكَلَّف وقتَ عدم الشرط بإيقاع المشروط

---

(١) في (ت) ل ١/ ٣٧: "ثلاثة معان، إلى آخره مذكور في كلام والده معادًا هنا، فحذفتُه لكونه مذكورًا إلى قوله: قلت". انظر ١/ ٧٢ وقد نُصَّ على بقية الكلام في (ص) ل١/ ٩٦ - ٩٨.

(٢) أي: نقدِّر هذا الترك الجائز بأنه وقع، فيصير المعنى كالمعنى الثاني الآتي.

(٣) في (ك)، و(غ): "الاستحالة فيه".

(٤) أي: استحالة المعنى الثاني.

(٥) أي: المعنى الأول.

(٦) أي: هذا المعنى الأول يُحوج إلى إضمار لفظ: التكليف.

(٧) في (ت)، و(ك)، و(ص): "يختص بوجود".

(٨) عبارته في المحصول ١/ ق ٢/ ٣١٨: «وإنما قلنا: إنَّ إيجاب الفعل على كل حالٍ يقتضي إيجاب مقدِّمته؛ لأنه لو لم يقتض ذلك لكان مكلَّفًا حال عدم المقدمة، وذلك تكليف ما لا يطاق».

(٩) أي: مقصود الماتن رحمه اللّه تعالى.

حينئذ[1]. ولا شك أن هذا تكليفٌ بما لا يطاق، والاستحالة جاءت من تضاد متعلَّق التكليف ووقته، لا منْ خصوصه ولا منْ خصوص وقته[2]. وقريب من هذه العبارة[3]: أن يختص التكليف بوقت عدم الشرط.

والثاني من القسمين وهو **الثالث من المعاني**: أن يُكَلَّف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط مطلقًا[4]. ومقتضى ذلك أن لا يختص التكليف بوقت[5]، بل يوجد حال وجود الشرط وعدمه، والمكلَّف به في القسمين: المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط ولا بقيد عدمه[6]. والتقييد بقيد عدمه مستحيل في نفسه، وبقيد وجوده يلزم منه طلب الشرط كما هو المدعى[7]، أعني: إذا كان المطلوبُ

---

(١) كأن يكلَّف بالصلاة في حالة عدم الطهارة.

(٢) أي: الاستحالة جاءت من تضاد متعلَّق التكليف: وهو فعل الصلاة، ووقت التكليف: وهو حال عدم الطهارة، فالتضاد ناشئ من الأمر بالصلاة وقت عدم الطهارة، لا أن الأمر بالصلاة متناقض مع وقت الصلاة من حيث هو وقت، بل كون الأمر بالصلاة مقارنًا لوقت عدم الطهارة.

(٣) وهي قوله: يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط حينئذ.

(٤) فالمكلف به - على هذا المعنى- إيقاع الصلاة مطلقًا، أي: سواء كانت صحيحة أو فاسدة، أما على المعنى الذي قبله فالمكلَّف به هو أداء الصلاة صحيحة في وقت عدم شرطها، وهذا تكليف بما لا يطاق.

(٥) أي: بوقت وجود الشرط.

(٦) أي: أن التكليف بالصلاة - في القسمين السابقين- لا بقيد الشرط، ولا بقيد عدمه، وهو الذي يُطلق عليه المناطقة: لا بشرط شيء.

(٧) التقييد بقيد عدم الشرط كأن يُطلب منه الصلاة بقيد عدم الطهارة، فهذا مستحيل، ويسميه المناطقة: بشرط لا شيء. وأما التقييد بوجود الشرط فهو المدَّعى، كأن يُؤمر بالصلاة حال الطهارة، وهو الذي يسميه المناطقة: بشرط شيء.

المشروطَ ووقتُ طلبه غيرُ مقيَّد[1].

إذا عرفتَ ذلك فنقول: لو لم يُوجِب إيجابُ الشيء مطلقًا ما يتوقف عليه ذلك الشيءُ- لكنا قد كُلِّفنا بالمشروط من غير التكليف بالشرط، وهو تكليف بمحال[2]؛ لأنه إذا كان المشروط/ مكلَّفًا به دون الشرط لم يجب الإتيان بالشرط، [ك/ ٥٠] وإذا جاز ترك الشرط لَزِم منه جواز ترك المشروط؛ لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط، / فيلزم كونُ المشروط جائزَ الترك واجبَ الفعل، وهو تكليف بما [ص ١/ ٩٦] يلزم منه المحال، فتعيَّن أن يكون التكليف بالمشروط مُوجبًا للتكليف بالشرط.

([3]وإذا ثبت[3]) ذلك في الشرط ففي السبب بطريقٍ أولى[4]، فإنَّ مَنْ قال بوجوب الشرط قال بوجوب السبب من غير عكسٍ. هذا تقرير الدليل.

وقول المصنف: "**التكليف بالمشروط دون الشرط محال**" فيه نظرٌ؛ لأنا نفرق بين التكليف بالمحال، والتكليف المحال:

فالأول: هو تكليف العاقل الذي يَفْهم الخطاب بما لا يُطيقه، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق؛ لأن المخاطَب به يعلم أنه مكلَّف بذلك.

والثاني: مثل تكليف الميت والجماد ومَنْ لا يعقل[5] من الأحياء، فهذا

---

(١) قوله: أعني . . . الخ متعلِّق بقوله: ومقتضى ذلك أن لا يختص التكليف بوقت. فالمطلوب المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط، ولا بقيد عدم الشرط، فالمشروط مطلوب لا بشرط شيء.

(٢) في (غ): "محال". وهو خطأ.

(٣) في (ص)، و(ت): "وإن أُثبت".

(٤) ولذلك اقتصر المصنف في دليله على الشرط، ولم يذكر السبب؛ لأنه يَثْبت بدليل الشرط، كما سبق بيانه عن الإسنوي.

(٥) في (ك)، و(غ): "عقل".

تكليفُ محال. واتفق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح، نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر رحمه الله؛ فكان الأحسن للمصنف أن يقول: تكليفٌ بمحال كما قررناه، وعذره في ذلك أنه فرَّع على منع[1] تكليف ما لا يطاق، فإنَّ الأصحاب وإنْ أقروا بتكليف ما لا يطاق في موضعه - لا يُفَرِّعون عليه، ويُحيلون[2] ما لَزِم عنه؛ لكونه غير واقع في الشريعة[3]، فحينئذ التكليف به[4] محال عند المانعين منه، فيصح كلامه[5].

قوله: "[6]قيل: يختص بوقت وجود الشرط[6]" اعترض الخصم على الدليل المذكور بأنه: لِمَ لا يجوز أن يختص التكليف بالمشروط بحال وجود الشرط، ولا امتناع في ذلك؛ فإن غايته أن يقيَّد الأمر ببعض الأحوال لمقتضٍ قام وهو الفرار من تكليف المحال.

وأجاب المصنف: بأن اللفظ مطلق لا اختصاص له بوقت وجود الشرط

---

(١) سقطت من (ص)، و(ت).

(٢) في (ك) بياض مكان "ويحيلون".

(٣) أي: لا يبنون مسائل على القول بجوازه، بل يجعلون ما لزم عنه محالاً؛ لكونه غير واقع في الشريعة.

(٤) أي: التكليف بما لا يطاق.

(٥) المعنى في قوله: وعذره . . . الخ، أنَّ المصنف رحمه الله تعالى فرَّع وبنى دليله على كون التكليف بما لا يطاق محال عند المانعين منه، فهو وإن كان من حيث حقيقته تكليف بمحال، لكنه لما كان ممنوعًا منه عند مَنْ يقول به - كان محالاً، والأصحاب (وهم الشافعية) وإن كانوا يقولون بتكليف ما لا يطاق، لكنهم يجوزونه فقط ويمنعون وقوعه في الشريعة، فلا يلزم على القول بجوازه لوازم. فالشارح يتأول قول الماتن: "محال" حتى يكون صحيحًا، بأنه: محالٌ جوازه عند المانعين منه.

(٦) في (ك)، و(غ): "قيل: يختص".

(١)فحينئذ يكون تقييده بوقت وجود الشرط(١) خلاف الظاهر.(٢)

واعترض الخصم أيضًا بأنَّ إيجابكم المقَدِّمة أيضًا خلاف الظاهر؛ لأنَّ ظاهر الأمر لا يدل عليه، فإذا جاز مخالفة الظاهر من هذا الوجه فلم لا يجوز من الوجه الذي ذكرناه!

وأجاب المصنف: بأن مخالفة/ الظاهر عبارة عن إثبات ما ينفيه اللفظ، أو [غ ١/ ٤] نفيِ ما يثبته اللفظ ظاهراً، وأما إثبات ما لم يتعرض اللفظ له بنفي ولا إثبات فليس مخالفة للظاهر، وحينئذ لا يكون إيجاب المقدمة مخالفةً للظاهر؛ إذ لم يدل اللفظ عليه بنفي ولا إثبات، بخلاف تخصيص الأمر بوقت وجود/ الشرط، فإن [ص ١/ ٩٧] اللفظ يقتضي الوجوب مطلقًا، فتقييده بوقت وجود الشرط دون ما سواه مخالفة للظاهر.

فإن قلتَ: كيف يكون حَمْلُ المطلق - الصادق بصورة- على أحد صُوَرِه خلافَ الظاهر، وليس فيه(٣) إثباتُ ما ينفيه اللفظ، ولا نفيُ ما يثبته(٤).

قلت: لما اقتضى الإطلاقُ التمكنَ من كل صوَرِه -صار تقييده بصورة منافرًا

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/ ٧٢، وشعبان ١/ ١١١.

(٢) قال المطيعي رحمه الله تعالى: «أقول: وهو خلاف الإجماع أيضًا؛ لإجماع العلماء على التكليف بالصلاة في حال الحدث، وأنه لا يختص التكليف بها بحال الطهارة». سلم الوصول شرح نهاية السول ١/ ٢١٠.

(٣) أي: ليس في حمل المطلق على أحد صوره.

(٤) إلى هنا محذوف من (ت)، مذكور في (ص)، و(ك)، و(غ)، كما سبق الإشارة إليه في ص٢٤٢.

لكونه مطلقًا.[1][2]

قال: **(تنبيه: مقدمةُ الواجب إما أن يتوقف عليها وجودُه[3] شرعًا كالوضوء للصلاة، أو عقلاً كالمشي للحج. أو العلمُ به[4]، كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسي، وسَتْرِ شيءٍ من الركبة لستر الفخذ).**

عبَّر الإمام عن هذا "بالفرع"، ووَجهُه: أنه مندرج[5] تحت أصل كلي. ووجه التعبير عنه "بالتنبيه": أن الكلام السابق نَبَّه عليه على سبيل الإجمال[6].

وحاصله[7] أن مقدمة الواجب تنقسم إلى أمرين:

أحدهما: أن يتوقف عليه وجود* الواجب، وهو نوعان:

أحدهما: أن يتوقف عليه شرعًا: كالوضوء مع الصلاة.[8]

والثاني: أن يتوقف عليه عقلا: كالسير إلى الحج. وعبارة المصنف:

---

(١) المعنى: أن في الحمل على صورة واحدة نفيَ ما يثبته اللفظ؛ لأن اللفظ يُثبت الإطلاقَ والتمكنَ من كل صوره، والحمل على صورة واحدة ينفي ذلك الإطلاق الذي يثبته اللفظ.

(٢) انظر: المحصول ١/ق ٢/٣١٨، التحصيل ١/٣٠٨، الحاصل ١/٤٥٦، الإحكام ١/١٥٨، بيان المختصر ١/٣٧٠، نهاية السول ١/٢٠٥، السراج الوهاج ١/١٦٣، شرح مختصر الروضة ٢/٣٥٣، تيسير التحرير ٢/٢١٦، فواتح الرحموت ١/٩٥.

(٣) أي: وجود الواجب.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ت): "مدرج".

(٦) في التعريفات للجرجاني ص ٥٩: «التنبيه في اللغة: هو الدلالة عما غفل عنه المخاطب. وفي الاصطلاح: ما يُفهم منْ مجمل بأدنى تأمل إعلامًا بما في ضمير المتكلم للمخاطَب. وقيل: التنبيه: قاعدة تُعرف بها الأبحاثُ الآتيةُ مُجملَة».

(٧) أي: حاصل المتن.

* في المطبوعة ١/٧٣ وشعبان ١/١١٢: "وجوب". وهو خطأ.

(٨) فالصلاة وجودها متوقف على الوضوء، لا وجوبها، فهي تجب بغير وجود الوضوء.

"**المشي**" وقد يُنَاقش فيها، والأمر سهل.[1]

القسم الثاني: أن يتوقف عليها[2] العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، فذلك إما لالتباس الواجب بغيره، كالإتيان بالصلوات الخمس إذا تَرَك واحدةً ونَسِي عينَها، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس، وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حدٌّ مُفَرِّق[3] بينهما[4]، وذلك كسَتر شيءٍ من الركبة لستر الفخذ؛ فإنَّ الفخذ والركبة متقاربان، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنما يحصل بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور. هذا ما ذكره، وهو مبني على أن الفخذ نفسه عورة، وذلك في المرأة بلا / خلاف، وفي الرجل على الصحيح، وعلى أن الركبة نفسها ليست بعورة، وهو الصحيح أيضاً[5]. [ك/ ٥١]

فإن قلت: القول بإيجاب الخمس على مَن نسي إحداها[6] وجهِل عينَها عند من يُوجب المقدمة واضح[7]، وأما مَنْ لا يوجبها فماذا يفعل؟ وما فائدة الخلاف؟

قلت: قد لا ينظر الفقيه إلى الخلاف الأصولي في كثير من الفروع، ولا يجعل لها به تعلقاً البتة. وقد يقال بظهور فائدة الخلاف في أنه هل يصلي

---

(١) لأن عبارة السير أعم من المشي، فالمقصود السير إلى البيت بأي وسيلة، لا خصوص المشي. والأمر سهل كما ذُكر.

(٢) أي: على المقدمة.

(٣) في (غ)، و(ك): "يفرق".

(٤) بين الواجب وغيره.

(٥) انظر: المجموع ٣/ ١٦٨، بداية المجتهد ١/ ١١٤.

(٦) في (ص)، و(ت): "أحدها".

(٧) يعني: الواجب هو الصلاة المتروكة، لكنها لما لم تكن معروفة- أصبح الإتيان بها مرتبًا على الإتيان بالجميع، فأصبح الإتيان بالجميع مقدِّمة لتلك الصلاة المتروكة.

الخمس بتيمم واحد أو بخمس تيممات[1]، لكن الصحيح إيجاب تيمم واحد[2]./ وقضيةُ القول بوجوب المقدِّمة إيجابُ خمس تيممات. [ص ١/ ٩٨]

فإن قلتَ: ما وجه القصور[3] في الإيجاب على تيمم واحد، والخمسُ فرائضٌ ولا يُصَلَّى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة[4]؟.

قلت: الأربعة من حيث إنها لم تُرَد لنفسها منحطةٌ عن مراتب الفرائض؛ ولذلك قيل[5]: صلاةُ ركعتين تطوعًا أفضلُ من إحدى الصلوات الأربع التي هي[6] غير واجبة في نفس الأمر، وعُدَّ ذلك موضعا يَفْضُلُ الندبُ فيه الواجبَ، ونحن لنا في هذا نظر ليس هذا موضعه[7].

---

(١) أي: قد تظهر فائدة الخلاف في هذه المسألة فيما إذا فَقَد الماء هذا الذي ترك الفرض ونسيه، فمن قال بوجوب جميع الصلوات عليه بناء على القاعدة الأصولية إيجاب المقدمة - فإنه يُلزمه أن يتيمم لكل صلاة؛ لأن الشافعية لا يُجيزون فرضين بتيمم واحد، ومَنْ قال بأنَّ الواجب هي الصلاة المتروكة فقط- فإن المصلي لجميع الصلوات الخمس يصليها بتيمم واحد؛ لأن الواجب عليه فرضٌ واحد، والباقي ليس بفرض، فلا يلزمه إلا تيمم واحد، وهو يصلي الجميع -عندهم- لعدم علمه فرضَه، لكن الواجب واحد لا غير.

(٢) انظر: المجموع ٢/ ٢٩٦.

(٣) أي: ما وجه الاقتصار.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٥) القائل هو العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى. انظر: الأشباه والنظائر للشارح رحمه الله تعالى ١/ ١٨٧.

(٦) سقطت من (ك).

(٧) انظر: المحصول ١/ ق ٢/ ٣٢٢، التحصيل ١/ ٣٠٩، الحاصل ١/ ٤٥٨، نهاية السول ١/ ٢١١، السراج الوهاج ١/ ١٦٧، شرح الأصفهاني على المنهاج ١/ ١٠٤، شرح تنقيح الفصول ص ١٦١.

قال[1]: **(فروع: الأول لو اشْتَبَهَت المنكوحةُ بالأجنبيـة حَرُمَتا على/ معنى أنه يجب الكف عنهما)** [ت ١/٣٧]

[2] لو اشتبهت عليه منكوحته[3] بالأجنبية حرمتا؛ لوجوب الكف عنهما[2]: أما الأجنبية فواضح، وأما المنكوحة فلاشتباهها بالأجنبية. فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية. وإنما قال[4]: «**على معنى أنه يجب الكف عنهما**»؛ لأن الحرام عليه في نفس الأمر هي الأجنبية فقط، فمعنى تحريمهما[5] عليه: وجوبُ الكف عنهما، فَنَبِّه عليه.

واعلم أن هذا الفرع[6] في الحرمة لما لا يتم الواجب إلا به - شبيهٌ في الوجوب للإتيان بالصلوات[7] الخمس إذا ترك واحدةً ونَسِي عينها.

قال: **(الثاني: إذا قال: إحداكما طالق- حرمتا؛ تغليباً للحرمة، والله تعالى يعلم[8] أنه سيعيِّن إحداهما، لكن ما لم[9] يُعيِّن لم تتعين)**.

إذا قال: إحداكما طالق ولم يَنْوِ إحداهما على التعيين - حرمت الزوجتان عليه إلى حين التعيين؛ لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة فتحرم،

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من المطبوعة ١/ ٧٣، وشعبان ١/ ١١٣.

(٣) في (غ): "المنكوحة".

(٤) أي: المصنف في المتن.

(٥) في (ك)، و(غ): "تحريمها". وهو خطأ.

(٦) في (ص): "النوع".

(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٧٣، وشعبان ١/ ١١٣.

(٨) في (ت): "أعلم".

(٩) في نهاية السول ١/ ٢١٢، والسراج الوهاج ١/ ١٧٠: "لكن لما لم".

أو غير المطلقة فلا تحرم، وإذا اجتمع الحلال والحرام غُلِّب الحرام. والفرق بين هذا والذي قبله: أنَّ إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمةً بطريق الأصالة، بل للاشتباه، بخلاف الفرع الثاني، فإنهما في ذلك سواء. وأيضا فالزوج غير (1) قادر على(1) إزالة التحريم في الأول دون الثاني.

وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الإمام مذهبًا لبعضهم، وقال(2): «يَحْتمل أن يُقال (* بحلِّ وطئهما*)؛ لأن الطلاق شيء معيَّن فلا يحصل إلا في محلٍّ معين، فقَبْلَ التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهن، ويكون الموجود قبل التعيين/ ليس هو الطلاق، بل أمرٌ له صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان [ص ١/ ٩٩] به، لا أنه طلاق، وإذا لم يُوجد الطلاق قبل التعيين وكان الحِلُّ موجودًا - وجب(3) القولُ ببقائه فَيَحِلُّ وطؤهما معا».(4) هذا كلامه(5).

ونقل ابن الرِّفعة/ عن كتاب الوزير ابن هبيرة(6) الذي حكى فيه [غ ١/ ٥]

---

(1) سقطت من (ك).

(2) أي: الإمام.

(*) في (ص): "يحل وطئهما". وفي (ت): "يحل وطئها". وفي المطبوعة ١/ ٧٤، وشعبان ١/ ١١٣: "يحل وطئها". وهو خطأ. وما أثبتُّه من "المحصول".

(3) سقطت من (ت).

(4) انظر: المحصول ١/ ق ٢/ ٣٢٨.

(5) مع تصرف يسير.

(6) هو: الوزير أبو المظفر يحيى بن محمد بن هُبيرة بن سعيد الشيبانيُّ الدُّوريُّ العراقيُّ الحنبليُّ، صاحب التصانيف. ولد بقرية بني أوقر من الدور أحد أعمال العراق في سنة ٤٩٩هـ. كان ديِّنًا خيِّرًا، متعبِّدًا، عاقلاً وقورًا متواضعًا، باراً بالعلماء، مكبّاً مع أعباء الوزارة على العلم وتدوينه، كبير الشأن، حَسَنَةُ الزمان، من مصنفاته: "الإفصاح عن معاني الصِّحاح" في عدة مجلدات، وهو شرح صحيحي البخاريِّ ومسلم، ولما بلغ فيه إلى حديث: «من يرد الله به===

ماأجمع[١] عليه الأئمة الأربعة وما اختلفوا فيه: أن [*ابن أبي هريرة*][٢] من أصحابنا قال: إذا طلّق واحدة من نسائه لا بعينها، أو بعينها، ثم أُنسيها - طلاقاً رجعياً: أنه لا يُحال بينه وبين وطئهن، وله وطءُ أيَّتِهن شاء، وإذا وَطِئ واحدةً انصرف الطلاق إلى صاحبتها[٣].

وهذا يعضد ما حاوله الإمام، وهو ضعيف؛ لأنا نقول: محل الطلاق القَدْر الْمُشْتَرَك بينهما: وهو إحداهما لا بعينها[*]، وهو[٤] متعيِّن بالنوع[٥] وإن لم يكن[٦] متعيِّنًا بالشخص، واستدعاء الطلاق من حيث كونُه وصفًا

=== خيراً يفقهه في الدين» شرح الحديث وتكلم على معنى الفقه، وآل به الكلام إلى ذكر مسائل الفقه المتفق عليها والمختلف فيها بين الأئمة الأربعة المشهورين، وقد أفرده الناس من الكتاب وجعلوه بمفرده مجلدةً، وسموه بكتاب "الإفصاح" وهو قطعة منه. وله كتاب "العبادات" على مذهب أحمد، وأُرجوزة في المقصور والممدود، وغيرها. مات شهيداً مسموماً سنة ٥٦٠هـ. انظر: سير ٢٠/ ٤٢٦، الذيل على طبقات الحنابلة ٣/ ٢٥١، شذرات ٤/ ١٩١.

(١) في (ص): "اجتمع".

(*) في المطبوعة ١/ ٧٤، وشعبان ١/ ١١٤: "ابن هبيرة". وهو تصحيف، وقد ترجم د/ شعبان لابن هبيرة من غير إشارة لمذهبه، وابن هبيرة حنبلي، والسبكي يقول: "من أصحابنا". أي: الشافعية.

(٢) هو: أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغداديُّ القاضي الشافعيُّ، أحد عظماء الأصحاب ورُفَعائهم. صنَّف شرحاً لمختصر المزنيّ. توفي رحمه الله سنة ٣٤٥هـ. انظر: سير ١٥/ ٤٣٠، وفيات ٢/ ٧٥، الطبقات الكبرى ٣/ ٢٥٦.

(٣) انظر: الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة ٢/ ١٥٦، وعزى ابن هبيرة أيضًا هذا المذهب لأبي حنيفة رضي الله عنه.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٧٤، وشعبان ١/ ١١٥: "بعينه". وهو خطأ.

(٤) أي: القدر المشترك.

(٥) النوع: هو الزوجية، أي: كونها زوجة.

(٦) سقطت من (ت).

معيّنًا[1] - مَحَلاً مُعَيَّناً[2][3] يكفي فيه التعيين بالنوع.

سلّمنا أنه [4]يستدعي معيّناً[4] بالشخص، ولكن نقول: هو عند الله [5]متعيِّن بالشخص[5]، ونحن في الخارج لا نَعْلمه حتى يُعيِّنه العبد، (*فالطلاق نازل[6]*) لوجوده منْ قادر على التصرف في محل قابل[7] فينفذ، ولا نفوذ له إلا بوقوعه في الخارج مُنَجَّزًا؛ لأنه كذلك أوقعه[8]، فلو لم يقع كما أوقعه لما نَفَذ التصرف[9]، ولكنا لا نحكم ببطلان الزوجية إلا منْ حين علْمنا بذلك الشخص الذي كان مُبهماً علينا، ولا ينعطف[10] على ما مضى لجهلنا في الماضي بالحال.

قوله: «**والله تعالى [11]يعلم أنه سيعيِّن[11]**» جوابٌ عن سؤال مقدر، ويمكن

---

(١) في (ص): "متعينا".

(٢) سقطت من (غ).

(٣) لفظ: "محلاً" مفعول به لاستدعاء. و"معينًا": صفة لمحل.

(٤) في (ص): "يقتضي تَعَيُّنًا".

(٥) في (ك): "معين".

(*) في المطبوعة ١/ ٧٤ وشعبان ١/ ١١٥: "بالطلاق النازل". وهو خطأ.

(٦) سقطت من (ك).

(٧) وهي الزوجية.

(٨) لأن المطلِّق قال: إحدى المرأتين طالق. فهذا طلاق منجَّز غير معلَّق، لكنه لم يعيِّن إحدى المرأتين.

(٩) المعنى: لولا أن الطلاق وقع منجزاً - كما أوقعه الزوج- لما نفذ تصرف الزوج بعد ذلك في تعيين الطلاق؛ لأن مجرد التعيين أو الجماع لا يوقع الطلاق بذاته، لكن الطلاق وقع قبل ذلك منجزاً، ثم تعيَّن بتعيين الزوج أو بجماعه.

(١٠) أي: الحكم بالبطلان.

(١١) لم ترد في (ت)، و(ك). وفي (غ): "والله يعلم".

أن يُقَرَّر[1] على وجهين:

أحدهما/ : أن اللّه تعالى يعلم المرأة التي سيعيِّنها الزوج بعينها، فتكون هي المطلَّقة [ك/ ٥٢] في علم اللّه تعالى، وإنما هو[2] مُشْتَبَه علينا.

وهذا سؤال أورده الإمام على نفسه في قوله بالإباحة[3]، فإن الاشتباه يقتضي التحريم، وهو خلاف ما مال إليه.

وجوابه: أن اللّه تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فلا يَعلم غيرَ المعيَّن معيَّناً؛ لأن ذلك جهل، وهو محال في حق اللّه تعالى، بل عِلْمه في الحال بأنه سيعيَّن في المستقبل[4].

وهذا التقرير ماش على ما في "المحصول"، إلا أنه يلزم منه أن يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدِّعها، ولم يَذْكرها البتة، وهي/ القول [ص ١/ ١٠٠] بالإباحة[5].

---

(١) أي: السؤال.

(٢) أي: التعيين.

(٣) أي: إباحة الزوجتين قبل التعيين.

(٤) انظر هذا السؤال والجواب في المحصول ١/ ق ٢/ ٣٢٩.

(٥) المعنى - واللّه تعالى أعلم -: أن هذا السؤال أورده الإمام على نفسه، بناء على قوله بإباحة المرأتين قبل التعيين؛ لعلة عدم التعيين؛ لأن الطلاق لا يقع عنده إلا معيَّنًا كما سبق ذكره. فيُعْترض عليه بهذا السؤال: وهو أنَّ عدم التعيين بالنسبة لنا للاشتباه، وأما بالنسبة للّه تعالى فالمطلقة معيَّنة؛ لأنه يعلم ما سيعيِّنه الزوج، فوقع الطلاق معينًا في علم اللّه تعالى، فلا يصح القول بإباحة المرأتين بمقتضى مذهبه. فأجاب الإمام: بأن اللّه تعالى لا يعلم غير المعيَّن معيَّنا؛ وإلا لكان علمه جهلا، وهو محال، وإنما يعلم بأن غير المعين سيتعين في المستقبل، فأصبح الطلاق في الحال - قبل تعيين الزوج- غير معيَّن في علم اللّه تعالى، فلزم من ذلك القول بالإباحة، على ما زعمه وادعاه الإمام. وهذا السؤال لا يصح أن يُورده المصنف على نفسه؛ لأنه لا يقول بالإباحة قبل التعيين، بل يقول بالتحريم، فلا علاقة لكلامه بهذا السؤال.

والثاني: أن يُقال: لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله إلا أن إحدى المرأتين في ذلك وهي الأجنبية محرمة في نفس الأمر، وكل واحدة منهما هنا على حَدٍّ سواء، ونحن لا نسلِّم أن كل واحدة منهما مُحْتَملةٌ للحل والحرمة حتى يحصل ما ذكرت[1]، بل اللّه تعالى يعلم المحرمة فهي معيَّنة في علمه تعالى، فلا فرق[2]؛ لتعين المحرَّمة في نفس الأمر.

[3]وجوابه: أن المتعيِّن في نفس الأمر[3] كونها يقع عليها الطلاق، لا كونها مطلقة الآن لما عرفته[4]. وهذا التقرير لا مُعْتَرَض فيه على المصنف، إلا أنه مع التعسف مخالف لما في "المحصول"[5].

قال: **(الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غيرُ واجب وإلا لم يجز تركه)**.

وجه تفريع هذا على مقدمة الواجب: أنه لما كان الواجب لا ينفك غالباً عن

---

(١) أي: حتى يحصل التعيين.

(٢) أي: فلا فرق بين مسألة اشتباه المنكوحة بالأجنبية، ومسألة طلاق إحدى الزوجتين؛ لأن المحرمة في مسألة طلاق إحدى الزوجتين معينة في علم اللّه تعالى، كما أن الأجنبية معينة في علم اللّه تعالى.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت)، و(ك)، و(غ): "لما عرفت".

(٥) معنى الجواب: بأن المتعيِّن في نفس الأمر كون المرأة يقع عليها الطلاق، أي: تصلح لأن يقع عليها الطلاق، لا أنها مطلقة الآن قبل التعيين، لما سبق بيانه بأنَّ علم اللّه تعالى بغير المعيَّن لا يكون حال عدم تعيينه معيّنا، بل يَعْلمه غيرَ معيَّن حالاً، ويعلم أنه سيعيَّن مستقبلا، فافترقت المسألتان. وهذا التقرير للسؤال والجواب مع كونه لا مُعترض فيه على المصنف، إلا أنه مع التعسف والتكلف لتصحيحه على وفق كلام المصنف مخالفٌ لما عليه "المحصول" من تقرير السؤال والجواب عنه.

حصول زيادة فيه - كانت هذه الزيادة مُقَدِّمةً للعلم بحصول الواجب.

وقد أُورد على المصنف: أنه إذا كان هذا الزائد عنده مقدمةً للواجب[1] فيلزم أن يَحْكم عليه بالوجوب، كستر شيء من الركبة.

وأجيب عنه: بأنَّ مراده بالمقدِّمة هناك غيرُ القِسْم الذي يكون التوقف[*] فيه من حيث العادة[2].

إذا عرفتَ هذا فنقول: الواجب إما أن يَتَقَدَّر بقَدْر، كغَسْل الرجلين واليدين، ولا كلام فيه. أوْ لا، كمسح الرأس، وكإخراج البعير عن الشاة الواجبة في الزكاة، وكذبح المتمتع بَدَنَة بدل الشاة، وحَلْقه جميعَ الرأس، وتطويل أركان الصلاة زيادةً على ما يجوز الاقتصار عليه، والبَدَنَة المضَحَّى بها بدلاً عن الشاة المنذورة- فنقول[3]: اختلفوا في القدر الزائد على الذي يُعاقب على تركه، وهو في أمثلتنا (*ما تعدى*) أقلَّ ما ينطلق عليه الاسم من[4] المسح، وقدر قيمة الشاة من[5] البعير [6]والبَدَنة[6]، وفوق الشعرات الثلاث[7] في الحلق، وفوق قدر

(1) في (ص): "الواجب".

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٧٥، وشعبان ١/ ١١٦: "التوقيف". وهو خطأ.

(2) أي: التوقف هنا على الزيادة من حيث العادة، لا من حيث الشرع؛ ولذلك لم تجب هذه الزيادة.

(3) قوله: "فنقول" متعلِّق بقوله: "أوْ لا"، والتقدير: أوْ لا يتقدر بقدر فنقول.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٧٥، وشعبان ١/ ١١٦: "ما يعد". وهو خطأ.

(4) في (ت)، و(غ)، و(ك): "في".

(5) في (ت)، و(غ): "في".

(6) سقطت من (ت)، و(غ).

(7) سقطت من (ت)، و(غ).

الواجب[1] في الطمأنينة، هل يُوصف بالوجوب[2]؟

فذهب الإمام وأتباعه ومنهم المصنف إلى أنه لا يُوصف بذلك؛ لأن الواجب لا يجوز تركه، وهذه الزيادة جائزة الترك.

وقال آخرون: يُوصف بالوجوب؛ لأنه إذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميَّز جزءٌ عن جزء لسقوط الفرض به؛ لصلاحية كلِّ جزء لذلك، / [ت ١/٣٨][ص ١/١٠١] فتخصيص بعض الأجزاء بوصفِ الوجوب[3] ترجيحٌ مِنْ غير مرجح.

فإن قلتَ: ما محل الخلاف في مسح الرأس، هل هو ما إذا وقع الجميع دَفْعة واحدة، حتى إذا وقع مرتباً يكون الزائد نفلاً جزماً، أم هو جارٍ في الصورتين؟.

قلتُ: للأصحاب في ذلك وجهان[4].

فإن قلتَ: ما فائدة الخلاف في هذه الصور؟.

قلتُ: في مواضع:

منها: في[5] الثواب، فإنَّ ثواب الفريضة أكثرُ من ثواب النافلة بسبعين

---

(١) في (ص)، و(ك)، و(غ): "الوجوب".

(٢) أي: هل الزائد في هذه الأمثلة يُوصف بالوجوب.

(٣) في (ص): "الواجب".

(٤) قال النووي في المجموع ١/٤٠٣: «إذا مَسَح جميع الرأس فوجهان مشهوران لأصحابنا في كتب الفقه وأصول الفقه، أصحهما: أنَّ الفرض منه ما يقع عليه الاسم، والباقي سنة.
والوجه الثاني: أن الجميع يقع فرضًا، فعلى هذا يكون حكمه حكم خصال كفارة اليمين، فأيَّ خصلة فَعَلها حُكِم بأنها الواجب. ثم قال جماعة من أصحابنا: الوجهان فيمن مسح دَفْعة واحدةً، أما من مسح متعاقبًا -كما هو الغالب- فما سوى الأول سنة قطعًا، والأكثرون أطلقوا الوجهين ولم يفرقوا».

(٥) سقطت من المطبوعة ١/٧٥، وشعبان ١/١١٦.

درجة، (كما حكى النووي[1]) عن إمام الحرمين[2].

ومنها: إذا عجَّل البعيرَ عن شاة واقتضى الحالُ الرجوعَ فهل يرجع بجميعه أم بسُبْعه؟ وفيه وجهان في "شرح المهذب"[3].

ومنها: لو أخرج بعيرًا عن عَشْر من الإبل أو خمسة عشر أو

---

(١) في (ت): "كما حكاه النواوي". وفي (غ): "كما حكاه النووي". وفي (ك): "كما حكاه الإمام النووي".

(٢) يعني: مَنْ يقول بوجوب الجميع يكون الثواب عنده أكثر من الثواب عند مَنْ يقول: بأن الزائد يقع نَفَلاً؛ لأن ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة، كما حكاه الإمام النووي عن إمام الحرمين رحمهما الله تعالى. انظر: الأشباه والنظائر للشارح ١/ ١٨٥.

قال الحافظ ابن حجر -رحمه الله- في تلخيص الحبير ٣/ ١١٨: «نقل النوويُّ في "زيادات الروضة" عن إمام الحرمين عن بعض العلماء: أن ثواب الفريضة يزيد على ثواب النافلة بسبعين درجة، قال النوويُّ: واستأنسوا فيه بحديث. انتهى. والحديث المذكور ذكره الإمام في "نهايته" وهو حديث سلمان مرفوعًا: في شهر رمضان مَنْ تقرب فيه بخصلة منْ خصال الخير كان كمَنْ أدَّى فريضةً فيما سواه، ومَنْ أدَّى فريضةً فيه كان كمن أدَّى سبعين فريضةً في غيره. انتهى. وهو حديث ضعيف أخرجه ابن خزيمة وعلّق القول بصحته. واعتُرِض على استدلال الإمام به، والظاهر أن ذلك من خصائص رمضان؛ ولهذا قال النووي: استأنسوا. والله أعلم».

(٣) يعني: لو عَجَّل البعير عن شاة زكاة واجبة في أربعين شاة مثلا، واقتضى الحال الرجوع في البعير؛ لهلاك النصاب، أو لاستغناء الفقير، فهل يسترجع البعيرَ كلَّه أم بعضه؟ إن قلنا: بأن البعير كلَّه وقع فرضًا استرجع البعير كلَه، وإن قلنا: بأنَّ بعضه وقع فرضًا وهو سُبْعه، فإنه لا يسترجع إلا السبع فقط وهو الواجب، أما الباقي الذي وقع تطوعًا فلا رجوع فيه؛ لأن التطوع لا رجوع فيه. انظر: المجموع ١/ ٤٠٣، ٥/ ٣٩٧.

عشرين[1]، هل يُجزيه[2]؟ فيه[3] وجهان/ مبنيان على هذا الخلاف: [غ ١/٦]

إن قلنا بوقوعه كلِّه فرضًا فيما إذا أخرجه عن الخَمْس فلا يكفي بعير واحد، بل لا بد في العشرة من بعيرين، أو بعير وشاة، وهكذا[4].

وإن قلنا: الفرض قَدْر خُمْسه فيجزيء[5]، ويكون متبرعًا في العشرة[6] بثلاثة أخماس[7]، على أنَّ إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء، وليس هذا محلَّ

---

(١) قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٥/ ٣٨٩: «نصاب الإبل خمسٌ بإجماع الأمة، نقل الإجماع فيه خلائق، فلا يجب فيما دون خمس شيءٌ بالإجماع، وأجمعوا أيضًا على أن الواجب في أربع وعشرين فما دونها الغنم، كما ثبت في الحديث، فيجب في خمس من الإبل شاة، ثم لا يزيد الواجب لزيادة الإبل حتى تبلغ عشرًا، وفي عشر شاتان، ثم لا زيادة حتى تبلغ خمس عشرة، ففيها ثلاث شياه، وفي عشرين أربع شياه، وفي خمسٍ وعشرين بنت مخاض».

(٢) انظر: المجموع ٥/ ٣٩٥.

(٣) في (غ)، (ك): "وفيه".

(٤) لأن البعير الأول وقع كلُّه فرضًا عن الخمس الأولى، فإذا أراد أن يُزكي عن العشر فلا بد من بعير آخر أو شاة، وهكذا، كل بعير يقع كلُّه فرضًا عن خَمْس.

(٥) أي: فيجزيء البعير الواحد عن العشرة إلى العشرين.

(٦) في (ت): "العشر".

(٧) قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: «وإذا أخرج البعير عن خمس من الإبل، فهل يقع كله فرضًا، أم خُمْسُه فقط؟ فيه وجهان مشهوران ذكرهما المصنف والأصحاب:

أصحهما: باتفاق الأصحاب: الجميع يقع فرضًا؛ لأنه مخيَّر بين البعير والشاة، فأيهما أخرج وقع واجبًا، كمَنْ لبس الخف يتخير بين المسح والغسل، وأيُّهما فعل وقع واجبًا.

قال أصحابنا: ولأنه لو كان الواجب الخُمْس فقط لجاز إخراجُ خُمْسِ بعيرٍ، وقد اتفق الأصحاب على أنه لا يُجزيء. ===

القول فيه.

واعلم أنه يُضاهي قاعدةَ: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب - صورٌ في الفقه:

منها: مُؤْنة الكيل الذي يفتقر إليه القبضُ على البائع، كمؤنة إحضار المبيع الغائب[1]

=== والثاني: أن خُمْس البعير يقع فرضًا، وباقيه تطوعًا؛ لأن البعير يُجزىء عن خمس وعشرين، فَدَلَّ على أن كل خُمْس منه على خَمْسة أبعرة.

قال أصحابنا: وهذان الوجهان كالوجهين في المتمتع إذا وجب عليه شاةٌ فنحر بدنة، أو نذر شاةً فنحر بدنة، وفيمن مسح كل رأسه، أو طوَّل الركوع والسجود زيادة على المجزىء، فهل يقع الجميع فرضًا أم سُبْع البدنة، وأقلُّ جزء من الرأس والركوع والسجود؟ فيه وجهان.

قال أصحابنا: لكن الأصح في البدنة والمسح أن الفرض هو البعض، وفي البعير في الزكاة كلُّه، والفرق أن الاقتصار على سُبْع بدنة وبعض الرأس يجزىء، ولا يجزئ هنا خُمْس بعير بالاتفاق؛ ولهذا قال إمام الحرمين: من يقول: البعض هو الفرض - يقول: هو بشرط التبرع بالباقي.

قال صاحب التهذيب وغيرُه: الوجهان (أي: وقوع الإبل كلِّها فرضًا أو بعضِها) مبنيان على أن الشاة الواجبة في الإبل أصلٌ بنفسها، أم بدل عن الإبل، فيه وجهان:

فإن قلنا: أصلٌ، فالبعير كلُّه فرض كالشاة، وإلا (أي: وإن لم تكن الشاة أصلاً) فالخُمُس.

وتظهر فائدة الخلاف فيما لو عَجَّل بعيرًا عن خَمْسٍ من الإبل، ثم ثبت له الرجوعُ لهلاك النصاب، أو لاستغناء الفقير، أو غير ذلك من أسباب الرجوع.

فإن قلنا: الجميع - رجع في جميعه، وإلا ففي الخُمُس فقط؛ لأن التطوع لا رجوع فيه».

المجموع ٥/ ٣٩٦ - ٣٩٧، وانظر أيضًا: المجموع ١/ ٤٠٣.

(١) أي: أن البائع عليه الإقباض، أي: تسليم المبيع للمشتري، فإذا كان المبيع مثلاً حبوبًا كثيرة تحتاج إلى كَيْل كيَّال - فمؤنة الكيل وأجرته على البائع؛ لأنه يلزمه الإقباض، والقبض لا يتحقق إلا بكيل كيال، فأجرة الكيال على البائع من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ومثل هذا إحضار المبيع الغائب فهو على البائع؛ لأنه يلزمه الإقباض، ولا يتم القبض إلا بإحضار الغائب.

ومؤنة وزن الثمن على المشتري[1]، وفي/ أجرة نقد الثمن وجهان[2][3]. [ك/ ٥٣]

ومنها: إذا خَفِي عليه موضع النجاسة من الثوب أو البدن - غسله كلَّه[4].

ومنها: إذا اكترى دابةً للركوب فأطْلق الاكتراء أن على المُكْري الإكاف[5] والبَرْدعة[6][7] والحزامَ وما ناسب ذلك؛ لأنه لا يتمكن من الركوب دونها.

وهي صور عديدة مَنْ أراد الإحاطة بها فعليه بكتابنا "الأشباه والنظائر" أتمه الله تعالى.[8]

وقد كنا في أول المسألة وَعَدنا بالالتفات إلى قاعدة: «أنَّ الميسور لا يسقط بالمعسور» والصور تحتها كثيرة، ونحن نُحيل طالبها بعد ذكر القليل منها على كتابنا المذكور:

---

(١) أي: أن المشتري واجب عليه تسليم الثمن، وهذا لا يتحقق إلا بوزن الثمن (كالذهب والفضة مثلاً)، فمؤنة الوزن وأجرته على المشتري.

(٢) أي: أجرة مَنْ يميِّز الثمن هل هو جيد أم زائف؟ فهذا فيه وجهان: البعض يرى الأجرة على البائع، وآخرون على المشتري.

في اللسان ٣/ ٤٢٥: «والنَّقْد والتَّنْقاد: تمييز الدراهم وإخراجُ الزَّيف منها... ونقَدْتُ الدراهم وانتقَدْتُها: إذا أخرجتَ منها الزَّيف». وفي المصباح ٢/ ٢٩١: «ونقدتُ الدراهم نقداً، من باب قتل، والفاعل ناقد، والجمع نُقَّاد، مثل: كافر وكفار، وانتقدت: كذلك، إذا نظرتَهَا لتعرف جَيِّدها وزيفَها». مادة (نقد).

(٣) انظر: المجموع ٩/ ٢٧٩.

(٤) انظر: المجموع ٣/ ١٤٣.

(٥) الإكاف والأُكاف من المراكب: شِبْه الرِّحال والأقتاب. لسان العرب ٩/ ٨، مادة (أكف).

(٦) في (ص): "البرذعة".

(٧) البَرْدعة: الحِلْس الذي يُلقى تحت الرَّحْل. قال شِمْر: هي بالذال والدال. والجمع البراذع، وخَصَّ بعضهم به الحمار. لسان العرب ٨/ ٨، مادة (بردع، برذع).

(٨) انظر المسائل السالفة في الأشباه والنظائر للشارح رحمه الله تعالى ٢/ ٨٨-٨٩.

فمنها: لو عجز عن الركوع والسجود دون القيام؛ لعلة بظهره تمنعه الانحناء- لزمه القيام، خلافًا لأبي حنيفة.[1]

ومنها: لو لم يقدر على الانتصاب بأن[2] تقوس ظهرُه لكبَر أو زَمانة فصار[3] في حد الراكعين- فقد/ قال الغزالي تَبَعاً لإمامه: إنه يقعد[4]. وقال [ص ١/ ١٠٢] غيرهما: لا يجوز له القعود، فإن الوقوف راكعًا أقرب إلى القيام من القعود، فلا ينزل عن الدرجة القُرْبى إلى البُعْدى.[5]

ومنها: لو وجد الجنبُ من الماء ما لا يكفيه لغُسْله، أو المُحْدث ما لا يكفيه لوضوئه - فأصح القولين أنه يجب استعماله ثم يتيمم؛ لأن القدرة على البعض لا تسقط بالعجز عن الباقي[6].

ومنها: لو اطلع على عيب المبيع[*] ولم تتيسر[7] له المبادرة بالرد ولا الإشهاد - ففي وجوب التلفظ بالفسخ وجهان جاريان هنا، وفي الشُفْعة.[8][9]

---

(١) انظر: الهداية ١/ ٨٣، باب صلاة المريض، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٥٩.

(٢) في (ت): "بل".

(٣) في (غ)، و(ك): "وصار".

(٤) انظر: الوسيط ٢/ ٦٠٢، تحقيق: علي محي الدين.

(٥) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٦٠.

(٦) انظر: المجموع ٢/ ٢٦٨، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٥٩.

(*) في المطبوعة ١/ ٧٦، وشعبان ١/ ١١٨: "البيع". وهو خطأ.

(٧) في (ص): "ولم يتيسر".

(٨) الشفعة بإسكان الفاء، وحُكي ضمها، وهي لغةً من الشَّفْع ضد الوتر، فكأن الشفيع يجعل نفسه شَفْعًا بضم نصيب شريكه إليه. وشرعًا: حَقٌّ تملك قهريٌ يَثْبت للشريك القديم على الشريك الحادث فيما مَلَك بعوَض. انظر: نهاية المحتاج ٥/ ١٩٢، الروض المربع بحاشية ابن قاسم ٥/ ٤٢٦، القاموس الفقهي ص ١٩٩، لسعدي أبو جيب، القاموس المحيط ٣/ ٤٥، المصباح المنير ١/ ٣٤٠، التعريفات للجرجاني ص ١١٢.

(٩) يعني: أن المشتري الذي اطلع على عيب في المبيع ولم تتيسر له المبادرة بالرد ولا الإشهاد ===

ومنها: لو لم يَفْضُل معه في الفطْرة عما لا يجب عليه إلا بعضُ صاع - لزمه إخراجُه على الأصح.[1]

ومنها: إذا اشترى الشِّقْص[2] بثمن مؤجل، فهل يأخذه الشفيعُ مؤجلاً كما اشتراه المشتري؟ وأصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يعجِّل ويأخذ الشِّقْص في الحال، وبين الصبر إلى حيلولة الأجل[3]. وعلى هذا فهل يجب تنبيه المشتري

=== على ذلك، فإذا أراد أن يرد المبيع بعد ذلك هل نُوجب عليه حالَ الاطلاع على العيب التلفظَ بالفسخ أم لا؟ فيه وجهان. قال السيوطي: «لا يلزمه التلفظُ بالفسخ في الأصح». الأشباه والنظائر ص١٦٠. وكذا في الشفعة إذا أراد أن يطلب شُفْعَةً، ولم يتمكن من الوصول إلى المشتري والبائع ولا الإشهاد على ذلك، هل يجب عليه حالاً التلفظُ بالشفعة ليحتفظ بحق الشفعة في المستقبل، أم لا يجب عليه؟.

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ١٥٩.

(٢) في اللسان ٧/ ٤٨، مادة (شقص): «الشِّقْص والشَّقيص: الطائفة من الشيء، والقطعة من الأرض، تقول: أعطاه شقْصًا من ماله... والجمع أشْقاص وشقَاص. قال الشافعي في باب الشُّفْعة: فإن اشترى شقْصًا من ذلك. أراد بالشقص نصيبًا معلوما غير مَفْروز... قال شمْر: قال خالد: النصيب والشِّرْك والشِّقْص واحد. قال شمْر: والشَّقيص مثله: وهو في العين المُشْتَركة من كل شيء. قال الأزهري: وإذا فُرز جاز أن يُسمَّى شقصًا، ومنه تشقيص الجَزَرة: وهو تَعْضيتُها وتفصيلُ أعضائها، وتعديلُ سهامها بين الشركاء. والشاة التي تكون للذبح تسمى جَزَرَة، وأما الإبل فالجَزُور» مع حذف يسير. وانظر: المصباح المنير ١/ ٣٤٢، القاموس الفقهي ص١٩٩.

(٣) صورة المسألة: أنه إذا اشترى المشتري شقْص رجل من بيت مثلاً بثمن مؤجَّل، فإذا أراد الشفيع (وهو مَنْ له حق الشفعة) أن يشتري هذا الشقص - فهل يصح أن يشتريه مؤجلاً كالمشتري (يعني: أن يصبر الشفيع مدةَ انقضاء الأجل، فإذا حلَّ الأجل طالب بالشفعة واشترى الشقص)، أم يلزمه أن يشتري حالا؟ أصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يُعَجِّل ويأخذ الشِّقْص في الحال، وبين أن يَصْبر إلى حيلولة الأجل.

انظر: روضة الطالبين ٤/ ١٧١، نهاية المحتاج ٥/ ٢٠٤، كفاية الأخيار ١/ ١٨٤.

على الطلب؟ فيه[1] وجهان[2].

ومنها: إذا كان يُحسن آية فلا خلاف أنه يقرؤها، وهل يضيف إليها من الذكر ما يتم به قدرُ الفاتحة أو يكررها سبعًا؟ فيه قولان.

فإن قلتَ: لمَ لا جَرَى قولٌ إنه لا يقرأ تلك الآية، بل يأتي ببدل الفاتحة كلها[3]، كما إذا قَدَر على بعض وضوئه ونظائره؟

قلت: كل آية من الفاتحة يجب قراءتُها بنفسها، فلا يأتي ببدلها مع القدرة عليها.[4] والله أعلم.

قال: (**الخامسة: وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه[5]؛ لأنها[*] جزؤه. فالدال عليه يدل عليها بالتضمن. قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا: الموجِب قد يغفل عن**

---

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٧٦، وشعبان ١/ ١١٩.

(٢) يعني: هناك خلاف في وجوب التنبيه، وصحح النووي رحمه الله تعالى في الروضة (٤/ ١٧٢) وجوب تنبيه المشتري. لكن قال الرملي في نهاية المحتاج ٥/ ٢٠٤: ولا يلزمه إعلام المشتري بالطلب حيث خيَّرناه على ما في الشرحين، وما وقع في "الروضة" من اللزوم نُسب لسبق القلم. اهـ. ومثله قال ابن حجر في التحفة ٦/ ٦٩.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: لم لا نقول بقول: إنه لا يقرأ تلك الآية، بل يأتي ببدل الفاتحة كلها من الأذكار؛ لأنه عاجز عن الفرض وهو الفاتحة فتسقط كلها، ويتعيَّن بدلها، مثل قول مَنْ يقول بسقوط التوضؤ ببعض الماء غير الكافي لجميع الأعضاء، والمصير إلى البدل وهو التيمم. فلِمَ لا نقول في صورة العاجز عن الفاتحة بمثل هذا القول وهو المصير إلى البدل؟

والجواب: ما ذكروا، وهو أن كل آية واجبة بذاتها، فما دام قادرًا على ذلك الواجب لا يصير إلى البدل. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ١٥٩.

(٥) مثل: وجوب الصلاة، يستلزم حرمة نقيضه وهو ترك الصلاة.

(*) في (ت): "لأنه". وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود إلى الحرمة.

نقيضه. قلنا: لا، فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه[1] محال، وإنْ سُلِّم فمنقوض بوجوب المقدِّمة).

هذه هي المسألة المعروفة بأنَّ الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده[2]؟

اعلم أنه لا نزاع في أن الأمر بالشيء نهيٌ عن تركه بطريق التضمن، وإنما اختلفوا في أنه هل هو نهي عن ضده الوجودي[3]؟ على مذاهب:

أحدها: أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده.

والثاني: أنه غيره ولكنه[4] يدل عليه بالالتزام، وهو رأي الجمهور، منهم الإمام وصاحب الكتاب[5]. وعلى هذا فالأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده؛

---

(١) في (ت): "النقيض".

(٢) والمراد بالضد: ما يستلزم ترك المأمور به. انظر: بيان المختصر ٢/ ٤٩.

(٣) فالأمر بالقعود مثلاً دال على النهي عن عدم القعود أو على المنع منه بالاتفاق؛ لأن القعود وعدم القعود نقيضان (نقيض كل شيء رفعه)، والنقيضان لا يجتمعان، فالأمر بأحدهما نهي عن الآخر تضمناً، وهذا لا نزاع فيه، فقول الشارح رحمه الله تعالى: «نهي عن تركه بطريق التضمن» أي: نهي عن نقيضه تضمناً؛ لأن الأمر بالشيء معناه: فعله وعدم تركه. وإنما الخلاف في أن الأمر بالقعود هل هو نهي عن ضده الوجودي كالقيام والرقود، والضدان لا يجتمعان أيضًا. قال الإسنوي رحمه الله تعالى عن الضد الوجوي: «ووجه منافاته بالاستلزام: أن القيام مثلاً يستلزم عدم القعود، الذي هو نقيض القعود، فلو جاز عدم القعود لاجتمع النقيضان، فامتناع اجتماع الضدين إنما هو لامتناع اجتماع النقيضين، لا لذاتهما. فاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الأضداد الوجودية كالقيام بالالتزام، والذي يأمر قد يكون غافلاً عنها». التمهيد ص ٩٥.

(٤) في (ص): "ولكن".

(٥) انظر: المحصول ١/ ق ٢/ ٣٣٤، شرح الكوكب ٢/ ٥١.

(1) لانتفاء/ حصول المقصود (2) إلا بانتفاء كل ضد (1)، والنهي عن الشيء أمرٌ بأحد [ص ١٠٣/١] أضداده لحصول المقصود (2)(3) بفعل ضدٍّ واحد، فالأولى التعبير بهذه العبارة(4) وبها صَرَّح إمام الحرمين(5).

والثالث: أنه لا يدل عليه أصلاً، ونَقَلَه في الكتاب عن المعتزلة وأكثر أصحابنا، واختاره ابن الحاجب(6).

واستدل المصنف على اختياره: بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب؛ لأن الواجب: هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه(7). وإذا كان كذلك فالدالُّ على

---

(1) سقطت من (ت). ومعنى العبارة: أن حصول المقصود ينتفي إلا في حالة انتفاء جميع الأضداد، فإن المقصود يوجد حينئذ. أي: أن حصول المقصود إنما يوجد في حالة عدم وجود جميع الأضداد، ولو عبَّر المؤلف بقوله: لأن حصول المقصود لا يتم إلا بانتفاء كل ضد- لكان أوضح وأحسن.

(2) سقطت من (ك).

(3) وهو ترك المنهي عنه.

(4) وهو قوله: الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده؛ لأن الشيء قد يكون له أكثر من ضد، فقول المصنف: «وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه» فيه قصور.

(5) انظر: البرهان ١/ ٢٥٠. وكذا قال القرافي في نفائس الأصول ٤/ ١٤٨٧: «قلنا: أحسن من هذه العبارة: الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، فإذا قال له: اجلس في البيت - فقد نهاه عن الجلوس في السوق، والحمام، والطريق، والبحر، وغير ذلك من المواضع التي يضاد الجلوسُ فيها الجلوسَ في البيت. وإذا قال له: لا تجلس في البيت - فقد أمره بالجلوس في السوق، أو في المسجد، أو في غير ذلك، ولا يتعين منها شيء، بل أحد الأمور التي يضاد الجلوسَ في البيت فِعْلُها، وقد خرج عن العُهْدة».

(6) انظر: بيان المختصر ٢/ ٥١.

(7) فالترك نقيض الفعل، وهو محرم.

الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن؛ لأن المراد منْ دلالة التضمن: أن اللفظ يدل على جُزْء ما وُضع له. والمراد بدلالة الالتزام هنا: دلالة اللفظ على كلِّ ما يُفهم منه غيرَ المسمَّى، سواء كان داخلاً فيه، أو خارجًا عنه. فيصدق قوله: "يدل بالتضمن" مع قوله: بالالتزام.[1]

واحتجت المعتزلة: بأن الموجِب للشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه، فلا يكون النقيض مَنْهياً عنه؛ لأن النهي عن الشيء مشروطٌ بتصوره.

وأجاب عنه: بأنا لا نسلم أن الموجب للشيء قد يَغْفَل عن نقيضه؛ لأن الموجِب للشيء ما لم يتصور الوجوبَ لا يَحْكم به، ويلزم منْ تصور الوجوب تصور المنع من النقيض؛ لأنه جزؤه[2]، وتصور الكل/ مستلزمٌ لتصور الجزء. ولو سلمنا أنه يجوز أن/ يكون الموجِب للشيء قد يغفل عن نقيضه - فذلك لا يمنع حرمة النقيض، بدليل وجوب المقدِّمة، أعني: ما لا يتم الواجب إلا به، فإن الموجِب للشيء قد يكون غافلاً عن مقدمته مع استلزام وجوبه لوجوبها، كما تقدم. هذا شرح ما في الكتاب.

[ك/٥٤]
[غ/١/٧]

واعلم أنه قد تردد كلام الأصوليين في المراد منَ الأمر المذكور في هذه

---

(١) قوله: والمراد بدلالة الالتزام هنا ... الخ، يعني: المراد بدلالة الالتزام هنا في كلام المصنف في قوله: "وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؛ لأنها جزؤه، فالدال عليه يدل عليها بالتضمن". فالمراد بدلالة الالتزام في كلام المصنف: هو دلالة اللفظ على كل معنى يُفْهم منه غير ذلك المسمى المطلق عليه اللفظ، سواء كان المعنى المفهوم والذي هو غير المسمى داخلاً في معنى المسمى أو خارجًا عنه، فليس مراد المصنف بدلالة الالتزام المعنى الخارجي فقط كما هو اصطلاح المناطقة، بل مراده كلُّ معنى يلازم اللفظ داخلٌ أو خارجٌ عنه، ولو لم نفسِّر دلالة الالتزام هنا بهذا - لكان في كلام المصنف تناقض بين قوله: يدل بالتضمن، مع قوله بالالتزام.

(٢) أي: لأن تصور المنع من النقيض جزء لتصور الوجوب.

المسألة: هل هو النفساني؟ فيكون الأمر النفساني/ نهياً عن الضد نهياً نفسانياً. [ت ١/ ٣٩]

أو اللساني؟ فيكون نهياً عن الأضداد بطريق الالتزام، وهذا هو الذي ذكره الإمام حيث صرح بلفظ الصيغة. [١]

وإذا عرفت هذا فنقول: إنْ كان الكلام في النفساني تعيَّن التفصيل بين مَنْ يعلم بالأضداد ومن لا يعلم[٢]، فاللّه تعالى بكل شيء عليم، وكلامه واحد، وهو أمر ونهي وخبر، فأمره عَيْن نهيه وعَيْن خبره، غير أنَّ التعلُّقات تختلف، فالأمر عَيْنُ النهي باعتبار الصفة المتعلِّقة نفسها التي هي الكلام[٣]، وهو غيره باعتبار أن الكلام إنما يصير/ أمرًا بإضافة تعلُّق خاصٍّ: وهو تعلق الكلام بترجيح طلب [ص ١/ ١٠٤] الفعل، وإنما يصير نهيًا بتعلقه بطلب التركِ[٤]. والكلام بقيد* التعلق الخاص غيرُه بالتعلق الآخَر. [٥] فهذه الأقسام والتفاصيل لا ينبغي الخلاف فيها لِمَنْ تصورها،

---

(١) انظر: المحصول ١/ ق ٢/ ٣٣٤.

(٢) يعني: إنْ كان الكلام النفسي صادرًا ممن يعلم الأضداد فالأمر بالشيء نهيٌ عن ضده بلا خلاف، وإنْ كان صادرًا ممن لا يعلم الأضداد فيأتي فيه الخلاف السابق.

(٣) يعني: فالأمر هو عَيْن النهي من حيث كونهما صفة للّه تعالى وهي الكلام.

(٤) قوله: وهو غيره . . . الخ. يعني: والأمر غير النهي باعتبار التعلقات الخاصة، فإذا تعلَّق الكلام النفساني بترجيح طلب الفعل سُمِّي أمرًا، وإذا تعلَّق بطلب الترك سُمِّي نهيًا.

(*) في نسخة شعبان ١/ ١٢١: "يقيد". وهو خطأ.

(٥) يعني: الكلام النفسي بقيد التعلق بطلب الفعل (وهو تعلق خاص) غير الكلام بقيد التعلق بطلب الترك (وهو تعلق خاص آخر)، فالغَيْريَّة في الكلام النفساني باعتبار التعلقات الخاصة لا باعتبار ذات الكلام من حيث هو صفة للّه تعالى، فالكلام النفساني عند الأشاعرة شيء واحد، لا يقال عنه أمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك، بل هو صفة واحدة، ولكن تسمية هذا الكلام أمرًا أونهيًا أو خبرًا بالنظر إلى التعلق الخاص، فيقولون: هذا أمر اللّه تعالى باعتبار تعلق طلب الفعل، وهذا نهي اللّه باعتبار تعلق طلب الترك. انظر: شرح الجوهرة ص ١١٣، ١١٤.

فإنَّ[1] أمر الله تعالى بالشيء نهيٌ عن ضده باعتبار أنه لا بد من حصول التعلق بالضد المنافي.

وأما من لا شعور له بضد المأمور فلا يُتصور منه النهي عن جميع الأضداد بكلامه النفسي تفصيلاً؛ لعدم الشعور بها، ولكن يصدق أنه نهيٌ عنها بطريق الإجمال؛ لأنه طالب للمأمور على التفصيل، ولتحصيله[2] بكل طريق مفض إلى ذلك، ومن جملتها اجتناب الأضداد.

وإن كان في اللساني فلا يتجه أن يقال: الأمر بالشيء نهي عن ضده، فإن صيغة قولنا: "تَحَرَّك" ليست صيغة قولنا: "لا تسكن". والمكابر في ذلك مُنَزَّل منزلةَ مُنْكري المحسوسات، وإنما يتجه الخلاف في أن صيغة الأمر هل دلت التزامًا؟ وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام إمام الحرمين، فإنه حكى اختلاف أصحابنا في أن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور به، ثم قال: «وأما المعتزلة فالأمر عندهم هو العبارة، وهو قول القائل: افْعَلْ، أصواتٌ منظومة معلومة، وليس هي على نظم الأصوات في قول القائل: لا تَفْعل، ولا يمكنهم أن يقولوا: الأمر هو النهي»[3]. وهذا هو مقتضى كلامه في "التلخيص"[4] الذي اختصره من "التقريب والإرشاد" للقاضي أبي بكر.

فَحَصَلْنا منْ هذا على أنَّ القائل: بأن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده - إنما كلامه في النفسي، وأن المتكلمين في النفسي يقع اختلافهم على مذاهب:

---

(١) في (ص)، و(ك)، (غ): "وإن".

(٢) في (ت): "ولتحصله".

(٣) البرهان ١/ ٢٥١.

(٤) انظر: التلخيص ١/ ٤١١.

أحدها: أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، واتصافه بكونه أمرًا نهياً بمثابة اتصاف الكَوْن الواحد بكونه قريبًا من شيء بعيدًا من غيره.

والثاني: وهو الذي مال إليه اختيار القاضي في آخر مصنفاته أنه ليس هو، ولكن يتضمنه.[1]

والثالث: أنه لا يدل عليه[2] أصلا، وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي.[3]

ويتعين أن تكون هذه المذاهب في الكلام النفسي بالنسبة إلى المخلوق[4]، وأما الله تعالى فكلامه واحد كما عرفت، لا تتطرق[5] الغَيْرِيَّة إليه، ولا يمكن أن يأمر بشيء إلا وهو مستحضر لجميع أضداده؛ لعلمه بكل شيء، بخلاف المخلوق فإنه يجوز أن يَذْهل/ ويَغْفَل عن الضد. وبهذا الذي قلناه صرَّح الغزالي[6]، وهو [ص ١/ ١٠٥] مقتضى كلام إمام الحرمين والجماهير.

وأما المتكلمون في اللساني فيقع اختلافهم على قولين:

أحدهما: أنه يدل عليه بطريق الالتزام، وهو رأي المعتزلة.

والثاني: أنه لا يدل عليه أصلا.

---

(١) ذكر هذا عن القاضي إمام الحرمين في البرهان ١/ ٢٥١، والمذهب الأول هو مذهب القاضي أوّلاً. انظر الإحكام ٢/ ٢٥١.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: البرهان ١/ ٢٥٢، المستصفى ١/ ٢٧٣.

(٤) مثل أن يَطْلب في نفسه الحركة، فهل هذا الطلب هو بعينه كراهةٌ للسكون وطلب لتركه؟. انظر: المستصفى ١/ ٢٧١.

(٥) في (ت): "لا تَطَرَّق".

(٦) انظر: المستصفى ١/ ٢٧٠.

ولبعض المعتزلة مذهب ثالث: وهو أن أمر[1] الإيجاب يكون نهيًا عن أضداده، ومُقَبِّحًا لها؛ لكونها[2] مانعةً من فعل الواجب، بخلاف المندوب فإن أضداده مباحةٌ غير منهيٍّ عنها[3]، لا نهيَ تحريم، ولا نهيَ تنزيه، ولم يقل أحد هنا: إن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده؛ لكونه مكابرة وعنادًا، كما قررناه.[4]

واختار الآمدي أن يقال: إنْ جَوَّزنا تكليف ما لا يطاق - فالأمر بالفعل/ [ك/ ٥٥] ليس نهيًا عن الضد، ولا مستلزمًا للنهي عنه، بل يجوز أن يُؤمر بالفعل وبضده[5] في الحالة الواحدة. وإن مُنع فالأمر بالشيء مستلزمٌ للنهي عن ضده.[6]

هذا خلاصة ما يجده الناظر في كتب الأصول من المنقول في هذه المسألة، وهو هنا على أحسن تهذيب وأوضحه.

ومنهم مَنْ أجرى الخلاف في جانب النهي هل هو أمر بضد المنهي عنه؟ وقال إمام الحرمين: «مَنْ قال: النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده فقد اقتحم أمرًا عظيما، وباح بالتزام مذهب الكعبي[7] في نفي الإباحة، فإنه إنما صار إلى ذلك من

---

(١) في (ت): "الأمر".

(٢) في (ص): "بكونها".

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ص): "كما قررنا".

(٥) سقطت من (ك).

(٦) انظر: الإحكام ٢/ ٢٥٢.

(٧) هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، شيخ المعتزلة، ورأس طائفة "الكعبية" منهم. ولد سنة ٢٧٣هـ. وله تصنيف في الطعن على المحدثين يدل على كثرة اطلاعه وتعصبه. وكان داعية إلى الاعتزال، وكفَّره الحافظ عبد المؤمن بن خَلَف التميميّ النسفيّ. من مصنفاته: "المقالات"، "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، "الجدل"، ===

حيث قال: لا شيءَ يُقَدَّر مباحاً إلا وهو ضدٌّ محظور؛ فيقع من هذه الجهة واجبًا.

ومَنْ قال: الأمر بالشيء نهي عن الأضداد ومتضمن لذلك[1] [2]وليس النهي عن الشيء أمرًا بأحد الأضداد[2] منْ حيث تَفَطَّنَ لمقالة[3] الكعبي - فقد ناقض كلامه؛ فإنه كما/ يستحيل الإقدام على المأمور به دون الانكفاف عن أضداده، فيستحيل الانكفاف عن المنهي دون الاتصاف بأحد أضداده»[4]. [5] [غ ١/ ٨]

ونختم الكلام في المسألة بفوائد:

أحدها: قال القاضي عبد الوهاب في "الملخص" بعد أن حكى عن الشيخ أبي/ [ت ١/ ٤٠] الحسن رحمه الله أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه إنْ كان ذا ضدٍّ واحد، وأضداده إنْ كان ذا أضداد: إنَّ الشيخ شرَطَ في ذلك أن يكون واجباً لا ندباً.

قال القاضي عبد الوهاب: وقد حُكِي عن الشيخ أنه قال في بعض كتبه: إن الندب حسن وليس مأموراً به. وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر إذ هو حينئذ لا يكون إلا واجباً.

=== وغيرها. توفى سنة ٣١٩هـ.

انظر: سير ١٤/ ٣١٣، ١٥/ ٢٥٥، لسان ٣/ ٢٥٥، وفيات ٣/ ٤٥.

(١) أي: متضمن للنهي عن الأضداد.

(٢) هذه الزيادة من البرهان ١/ ٢٥٤، وليست هي في أي نسخة.

(٣) في (ص): "لقائله". وفي (ك)، و(غ): "لغائلة". وهذا موافق لما في البرهان ١/ ٢٥٥.

(٤) البرهان ١/ ٢٥٤.

(٥) انظر ما سبق في: المستصفى ١/ ٢٧٠، المحصول ١/ ق ٢/ ٣٣٤، التحصيل ١/ ٣١٠، الحاصل ١/ ٤٦٠، شرح تنقيح الفصول ص ١٣٥، المعتمد ١/ ٩٧، البرهان ١/ ٢٥٠، شرح جمع الجوامع للمحلي ١/ ٣٨٥، تيسير التحرير ١/ ٣٦٢، بيان المختصر ٢/ ٤٨، شرح الكوكب ٣/ ٥١، نهاية السول ١/ ٢٢٢، السراج الوهاج ١/ ١٧٥.

قال القاضي/ عبد الوهاب: ولا بد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون [ص ١/١٠٦] مع وجوبه مضيَّقاً مستحق العين؛ لأجل أن الواجب الموسع ليس يُنْهى[١] عن ضده. [٢]قال: ولا بد أيضًا من اشتراط كونه نهياً عن ضده[٢] وضد البدل [٣]منه، الذي هو[٣] بدل لهما إذا كان أمرًا على غير وجه التخيير[٤] انتهى.

وما قاله من اشتراط كونه نهياً عن ضدِّه وضد البدل منه لا يُحتاج إليه بعد معرفة صورة المسألة، فإنَّ صورتها في الأمر الذي على[٥] غير وجه التخيير كما صرَّح به القاضي في "مختصر التقريب والإرشاد" لإمام الحرمين فإنه قيَّد الكلام بالأمر على التنصيص لا على التخيير[٦]. ثم قال: «وإنما قيدنا الكلام بانتفاء التخيير؛ لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده، ويكون الواجب أحدهما لا بعينه، فلا سبيل لك إلى أن تقول فيما هذا وصفه إنه نهي عن ضده إذا خُيِّر المأمور بينه وبين ضده»[٧].

ولقائل أن يقول: محل التخيير لا وجوب فيه، فأين الأمر حتى يقال ليس نهياً عن ضده؟ ومحل الوجوب لا تخيير فيه وهو نهي عن ضده. وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التضييق لم يتضح لي وجهه، فإن الموسَّع إن لم يَصْدق

---

(١) في (ك): "بنهي".

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص): "وضد البدل الذي منه".

(٤) نَقَل مقولة القاضي عبد الوهاب القرافي في "شرح تنقيح الفصول" مع اختلاف يسير ص١٣٥، ١٣٦.

(٥) سقطت من (ص).

(٦) التلخيص ١/ ٤١١.

(٧) التلخيص ١/ ٤١٢.

عليه أنه واجب فأين الأمر حتى يستثنى من قولهم: الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ وإن صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز إخلاء الوقت عنه، فضده الذي يلزم من فعله تفويتُه منهيٌّ عنه.

وحاصل هذا أنه[1] إنْ صدق الأمر عليه انقدح كونه نهياً عن ضده، وإلا فلا وجه لاستثنائه كما قلناه في المخيَّر.

الثانية: قال النقشواني: لو كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده للزم أن يكون الأمر للتكرار وللفور؛ لأن النهي كذلك.[2]

وأجاب القرافي: بأنَّ القاعدة أن أحكام الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة التبعية/ .[3] [ص ١/ ١٠٧]

الثالثة: سأل القرافي في مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة فإن عدم الضد مما يتوقف عليه الواجب.[4]

وأجيب: بأن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلةٌ للواجب لازم التقدم عليه، فيجب التوصل به إلى الواجب؛ لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدمة خال عن التكليف؛ لزعمه بأن الأصل ممتنع الوقوع، وهو غير مكلف بالمقدمة. فقلنا: هذا

---

(١) سقطت من (ك).

(٢) التعليل كما في نفائس الأصول ٤/ ١٤٩٨: لأن النهي يجب أن يكون للتكرار، ومتى دام اجتناب الضد وجب دوام فعل الضد الآخر ... ولأن الانتهاء عن المنهي عنه على الفور، فإذا وجب ترك الضد في الحال وجب فعل الضد الآخر في الحال؛ فيكون الأمر للفور لا للفور، وهو جمع بين النقيضين.

(٣) انظر: نفائس الأصول ٤/ ١٤٩٨.

(٤) انظر: نفائس الأصول ٣/ ١٤٨١. ولم يُجِب القرافي رحمه الله تعالى على هذا السؤال؛ ولذلك عَبَّر الشارح بقوله: وأجيب.

غلط، بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة، فعليك فعْلها، فكان إيجاب المقدمة تحقيقًا لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة وترك الضد أمرٌ يَتْبع حصولُه حصولَ المأمور به من غير قصد، وهذا أصلح وجهين أجاب بهما في شرح المحصول/ . [ك/ ٥٦]

الرابعة: سأل القرافي أيضًا[1] عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم: متعلَّق النهي فعل الضد لا نفس: "لا تفعل"، فإن قولهم: نهيٌ عن ضدٍّ-[2] معناه أنه تَعَلَّق بالضد. وقولهم: متعلَّقُه ضد المنهي عنه - هو الأول بعينه.

وسنستقصى الجواب عن هذا في كتاب الأمر والنهي إن شاء اللّه تعالى، فإن المصنف ذكر تلك المسألة ثَمَّ.[3]

الخامسة: من فوائد الخلاف في هذه المسئلة من الفروع ما إذا قال لزوجته: إنْ خالفت نهيي فأنت طالق. ثم قال: قُومي. فقعدت، ففي وقوع الطلاق خلاف مُسْتَنَدٌ إلى هذا الأصل[4].

قال: (السادسة: الوجوب إذا نُسِخ بقي الجواز (٥خلافًا للغزالي٥)؛ لأن الدالَّ على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه، فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك).

---

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٨٠، وشعبان ١/ ١٢٥.

(٢) العبارة كما في نفائس الأصول ٤/ ١٤٩٦: "فإن قولهم نهي عن ضده".

(٣) قد أجاب القرافي عن هذا السؤال في نفائس الأصول ٤/ ١٤٩٦، وسيذكر الشارح أجوبته في كتاب الأمر والنهي كما وعد. انظر:

(٤) انظر: نهاية السول ١/ ٢٢٨، التمهيد للإسنوي ص ٩٧.

(٥) سقطت من (ك).

ذهب الأكثرون إلى أنه إذا نُسِخ وجوبُ الشيء بقي جوازُه.[1]

وخالف الغزالي وقال: «إنه إذا نُسِخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن»[2].

وهذا الذي ذهب إليه الغزالي نقله القاضي في "التقريب" عن بعض الفقهاء وقال: «تشبث صاحبه بكلامٍ ركيك تزدريه أعين ذوي التحقيق»[3].

واحتج المصنف على اختياره: بأن الجواز جزء من ماهية الوجوب؛ إذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، فاللفظ الذي دل على الوجوب يدل بالتضمن[*] على الجواز، والناسخ إنما ورد على الوجوب وهو لاينافي الجواز؛ لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك، ضرورةَ أنَّ المركب/ [غ ١/ ٩] يرتفع بارتفاع أحد جزئيه[4]. (5هذا تقريره5).

---

(١) قال الأنصاري في فواتح الرحموت ١/ ١٠٣: «نَسْخ الوجوب على أنحاء: الأول: نسخه بنص دالٍّ على الإباحة والجواز، كنسخ صوم عاشوراء. الثاني: نسخه بالنهي عنه، كنسخ التوجه إلى بيت المقدس، فإنه منهي عنه. الثالث: نسخه من غير إبانة جوازٍ وتحريم. ففي الأول: الجواز بالنصِّ الناسخ - ثابتٌ البتة. وفي الثاني: لا جواز أصلاً بالإجماع. بقي الكلام في الثالث: وفيه خلاف، فعندنا لا يبقى، وعند الشافعية يبقى». وانظر: تقسيمات الواجب وأحكامه ص٢٦٥.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٢٤٠. وهذا هو رأي جمهور الحنفية. انظر: فواتح الرحموت ١/ ١٠٣، تقسيمات الواجب وأحكامه ص ٢٦٧.

(٣) انظر: التلخيص ١/ ٣٨٦.

(*) في شعبان ١/ ١٢٦: "التضمن". وهو خطأ.

(٤) قوله: "ضرورةَ أنَّ المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه" يقصد بالمركب الوجوب؛ لأنه مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، فإذا ارتفع الجزء الثاني وهو المنع من الترك - ارتفع المركب الذي هو الوجوب؛ لأن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه، ولكن يبقى الجزء الآخر وهو الجواز؛ ===

ونحن نقول: إنْ أراد القوم بالجواز الذي يُبْقِي التخيير/ بين الفعل والترك، [ت ١/ ٤١] كما صرَّح به بعضهم، وهو مقتضى كلام الغزالي في الرد عليهم، حيث قال: «حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوي بينهما بتسوية الشرع»[1]- فالحق/ مع الغزالي؛ لأن التخيير بين الفعل والترك [2] والتساوي بينهما بتسوية [ص ١/ ١٠٨] الشرع[2] قسيم[*] للوجوب، ولم يكن ثابتاً به، فما وجه قولهم: يبقى بعده[3]؟

وهذا الدليل الذي ذكروه عليه لا يثبت به مُدَّعاهم؛ لأن التخيير بين الفعل والترك ليس في ضمن الوجوب، وإنما الذي في ضمن الوجوب رفع الحرج.

وإن أرادوا رَفْعَ حَرَجِ الفعل فلا ينبغي أن يُخَالَفوا في ذلك؛ فإنَّ الوجوب أخص منه[4]، ولما ثبت بالإيجاب الأول[5] ثبت به الأعم [6] الذي هو رفع الحرج ضرورة كونه ضِمْنَه، ثم ارتفاعه لا يوجب ارتفاع الأعم[6][7]. والظاهر[8] أنهم

=== لأنه لا ينافي ارتفاع الوجوب.

(٥) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٨٠، وشعبان ١/ ١٢٦.

(١) المستصفى ١/ ٢٤٠

(٢) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ٨٠، وشعبان ١/ ١٢٦.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٨٠، وشعبان ١/ ١٢٦: "قسم". وهو خطأ.

(٣) أي: فما وجه قولهم: يبقى الجواز بمعنى التخيير بعد الوجوب؟.

(٤) أي: الوجوب أخص من رفع الحرج.

(٥) أي: لما ثبت الوجوب بالإيجاب الأول.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى مفصِّلاً الأقوال في المسألة: «أقول موضوع هذه المسألة أن الشارع إذا أوجب شيئًا ثم نَسَخ وجوبه بدون أن يدل الناسخ على حكمٍ آخَر من الأحكام الباقية، فهل يبقى الجواز، بمعنى رفع الحرج؟ قال الأكثرون: نعم. وقال الغزالي: لا يبقى الجواز، بل يعود الأمر إلى ما كان عليه قبل الإيجاب من تحريمٍ أو إباحةٍ أو براءة أصلية. ===

لم يريدوا غير هذا القسم حيث جعلوا شُبْهة الخصم فيه[1]: أن الجنس يَتَقَوَّم بالفصل[2]، ولا يحسن ذِكْر هذه الشبهة إلا إذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو

=== ثم اختلف القائلون بأنه يبقى الجواز، فقال الأكثرون منهم - وهو الأصح الأشهر -: إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج غير مقيَّد بالتخيير على السواء، ولا برجحان الفعل على الترك، ولا برجحان الترك على الفعل، فيحتمل أن يكون مباحًا، وأن يكون مندوبًا، وأن يكون مكروهًا أو خلاف الأولى.

وقال فريق منهم: يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل مقيَّدًا بالتخيير على السواء، وهو الإباحة. وقال فريق ثالث منهم: يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك لا على السواء ولا مطلقًا، بل مع رجحان الفعل على الترك؛ فيكون مستحبًا . . . والفرق بين الأقوال الثلاثة المنسوبة إلى القائلين بأنه يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج - أن قول الأكثر منهم وهو الأصح الأشهر يجعل الباقي بعد نسخ الوجوب هو الجواز: بمعنى القدر المشترك بين الندب والإباحة والكراهة وخلاف الأولى- في ضمن أيٍّ واحد منها. والثاني: جَعْل الجواز معيَّنًا في الإباحة. والثالث: جَعْله معينًا برجحان الفعل على الترك وهو الاستحباب. أما الأول: فهو قضية كلام صاحب المحصول وأتباعه . . . والثاني: هو قضية كلام الغزالي في المستصفى . . . وأما الثالث: وهو الندب . . . . أن الطرطوشي حكاه في العُمَد، قال: وعليه يدل مذهب المالكية . . . وصار إليه بعض الشافعية». إلى أن قال: «فمراد المصنف (أي: البيضاوي) بالجواز في كلامه الجواز بمعنى القدر المشترك بدون قيد بالتخيير ولا بغيره، كما يعلم مما سبق». انظر: سلم الوصول شرح نهاية السول ١/ ٢٣٦ - ٢٣٨.

(٨) في (ت): "فالظاهر".

(١) أي: في رفع الحرج.

(٢) قال القطبي في شرح الشمسية ص ١٢٦: «الفصل له نسبة إلى النوع، ونسبة إلى الجنس، أي: جنس ذلك النوع. فأما نسبته إلى النوع فبأنه مقوِّم له، أي: داخل في قوامه وجزء له. وأما نسبته إلى الجنس فبأنه مقسِّم له، أي: مُحَصِّلٌ قسم له، فإنه إذا انضم إلى الجنس صار المجموع قسمًا من الجنس ونوعًا له. مثلاً: الناطق إذا نُسب إلى الإنسان فهو داخل في قَوامه وماهيته، وإذا نسب إلى الحيوان صار حيوانًا ناطقًا وهو قسم من الحيوان».

جنسٌ غيرُ مقيَّد بالتخيير[١]، وحينئذ قد يضعف قولُ الغزالي في الرد عليهم: «إن هذا بمنزلة قولٍ القائل: كل واجب فهو ندب وزيادة، فإذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به»[٢]؛ لأنا نقول: المدَّعى بقاءُ الجواز الذي هو قَدرٌ مشترك بين الندب والإباحة والكراهة - في ضمن واحد[٣] من الأنواع الثلاثة، لا بقاء نوعٍ منها على التعيين[٤]، فإنه لا بدَّ له من دليل خاص، فكيف يكون هذا[٥] بمنزلة قولٍ القائل: إذا نُسخ الوجوب بقي الندب!

فإن قلتَ: تَحَرَّر منْ هذا أن القوم يقولون ببقاء مطلق الجواز مكتسبًا من دلالة الواجب عليه، [٦]والغزالي ينكر كونه[٧] مكتسباً من دلالة الواجب عليه[٦]، ولا تَنَازع[٨] في بقاء رفع الحرج، فالخلاف حينئذ لفظيٌّ.[٩]

قلت: الغزالي كما سَلَفَت[١٠] الحكاية عنه يقول: إنَّ الحال يعود إلى ما كان

---

(١) أي: النزاع إنما هو في رفع الحرج بغير قَيْد، فلا نقيِّده بقيد التخيير والمساواة بين الفعل والترك، ولا بغيره، بل دعوانا في ثبوته وحده من غير أن نتعرض للمساواة التي هي الإباحة، ولا غيرها مما يتضمن رفع الحرج.

(٢) انظر: المستصفى ١/ ٢٤٠.

(٣) قوله: "في ضمن واحد" متعلق بقوله: بقاء الجواز.

(٤) أي: لا بقاء الندب بعينه، أو الإباحة بعينها، أو الكراهة بعينها، بل المدعى بقاء القدر المشترك بين هذه الثلاثة، كما سبق بيانه.

(٥) أي: القول ببقاء القدر المشترك.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: كون مطلق الجواز.

(٨) في (ت): "ولا يُنَازَع".

(٩) لأن الجميع يقول ببقاء رفع الحرج عن الفعل المنسوخ وجوبُه. هذا كما يدعيه السائل.

(١٠) في (ك) بياض مكانها.

عليه من تحريم وإباحة، فهو منازِع في أصل بقاء الجواز. ويظهر فائدة الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريمًا فعندَ الغزالي الفعلُ الآن يعود محرمًا كما كان، وعند القوم أنَّ مطلق الجواز الذي كان داخلاً في ضمن الوجوب باقٍ يصادم ما دلَّ على التحريم، فوضح أن الخلاف معنوي.

واعلم أنَّ الغزالي قد يقول: إذا اقتضى الأمر مجموع الشيئين، أعني[1]: الأعمَّ والأخص - فالذي يزيل الواحد نازل منزلة المخصِّص بالقياس إلى اللفظ العام؛ ولذلك يجوز اقترانه بالأمر[2]، بأنْ تَرِد[3](*) صيغة/: "افعل"، ويقترن [ص ١/ ١٠٩] بها ما يدل على أنه لا حرج في تركه، فإنا نحملها على الندب أو الإباحة، ولو كان ناسخًا لما جاز اقترانه/ به[4]؛ لأن من شرط الناسخ التراخي. [ك/ ٥٧]

فإن قلتَ: نحن نسلم أن هذا القيد إذا اقترن لم يكن نسخًا، ولكن لِمَ قلتَ: إنه إذا تأخر وثبت لا يكون نسخًا!

قلت: بقي النزاع في هذا، ولعل الغزالي لا يُسَمِّي بالنسخ إلا ما رفع حكمَ الخطاب السابق بالكلية، ويعود النزاع لفظيا[5].

قال: (**قيل: الجنس يَتَقَوَّم بالفصل فيرتفع بارتفاعه. قلنا: لا، وإنْ سُلِّم فيتقوم بفَصْلِ عدمِ الحرج**).

---

(١) في (ت)، و(غ): "يعني".

(٢) أي: اقتران المزيل للوجوب بالأمر.

(٣) في (ص): "يرد".

(*) في المطبوعة ١/ ٨٠، وشعبان ١/ ١٢٧: "يُراد". وما في المطبوعة وشعبان خطأ.

(٤) أي: لو كان هذا المخصِّصُ ناسخًا لما جاز اقترانه بالأمر.

(٥) لأنهم متفقون على رفع الحكم سواء بالكلية أو بالجزئية.

احتج مَنْ قال: إنَّ الجواز لا يبقى فيما إذا قال: نَسَخْتُ الوجوبَ أو حرمةَ الترك ـ بأنَّ كل فصل فهو علة لوجود الجنس[1]؛ لاستحالة وجود جنسٍ مُجَرَّدٍ عن الفصول كالحيوانية المطلقة[2]، وإليه أشار بقوله: «يتقوم بالفصل». أي: يوجَدُ به. وإذا عُلِم هذا فالجواز جنس للواجب، والمكروه، والمندوب، والمباح، وعلةُ وجودِه في كل منها فَصْلُه[3]، فالعلة في وجوده في الواجب فصل الحرج على الترك، فإذا زال ذلك الفصل زال الجواز ضرورةَ زوالِ المعلولِ بزوالِ علته[4].

وأجاب أولاً: بأنا لا نسلم أنَّ الجنس يتقوم بالفصل. وتقرير ذلك مُحَال على الكتب[5] الحِكْمية[6]، ولئن سَلَّمنا أنه علة له[7] فلا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس؛ لجواز بقائه بفصل آخر يَخْلُف ذلك الفصل: وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قَيْدُ الوُجوب بقي جنس الجواز ولا دليلَ على الحرج فيتقوم بفصل عدم الحرج، ولا يكون جنساً مجرّداً[8][9].

---

(١) انظر: المنهج القويم في المنطق الحديث والقديم ص٨٣.

(٢) لأن الماهيات الخارجية مكونة مِنْ جنس وفصل، فلا توجد ماهية بالجنس فقط.

(٣) أي: علة وجود الجواز (الذي هو جنس الأحكام الأربعة) في كلٍّ مِنَ الأحكام الأربعة ـ فَصْله (أي: فصل كل واحدٍ من الأحكام الأربعة).

(٤) ففصل الحرج على الترك يتقوم به جنسُ الجواز في نوع الواجب، أي: الجواز لا يوجد إلا بفصل الحرج على الترك، فهو علة في هذا الوجود، فإذا زال هذا الفصل زال جنسه.

(٥) سقطت من (ص)، و(ت).

(٦) أي: كتب: المنطق.

(٧) أي: ولئن سلمنا أن الفصل علة للجنس.

(٨) المعنى: إنه إذا ارتفع قيد الوجوب (وهو فصل: الحرج على الترك) بقي جنس الجواز، وليس هناك دليل يدل على الحرج من الترك في هذا الجنس الباقي، فيتقوم هذا الجنس (جنس الجواز) بفصل عدم الحرج على الترك؛ فلا يكون جنس الجواز مجرداً، بل متقوماً بفصل عدم الحرج.

(٩) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق٢/٣٤٢، التحصيل ١/٣١٢، الحاصل ١/٤٦٢، المستصفى ١/٢٤٠، جمع الجوامع مع المحلي ١/١٧٣، شرح الكوكب ١/٤٣٠، نهاية السول ١/٢٣٦، السراج الوهاج ١/١٧٨، فواتح الرحموت ١/١٠٣، تقسيمات الواجب وأحكامه ص٢٦٥.

واعلم أنَّ خلاف الأصوليين في هذه المسألة[1] يناظر اختلاف الفقهاء في أنه إذا بطل الخصوص هل يَبْقَى العموم؟ وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال فإنها لا تنعقد ظهراً، وفي انعقادها نفلاً هذا الخلاف[2]. ويضاهيه مسائل:

منها: إذا أحال المشتري البائعَ بالثمن على رجل، ثم وجد بالمبيع عيباً[3] فرده، فالأصح أنَّ الحوالة تبطل، وهل للمُحْتَال[4] قبضه للمالك[5] بعموم الإذن الذي تضمنه خصوص الحوالة؟ فيه هذا الخلاف[6].

[ص١/١١٠] ومنها: إذا عَجَّل الزكاة بلفظ: هذه زكاتي المعجَّلة فقط. فهل له الرجوع/ إذا عَرَض مانع؟ أصح الوجهين: نعم، والثاني: يقع نفلاً[7]. وَقَرَّ بهما إمام الحرمين من القولين فيما إذا نوى الظهر قبل الزوال هل يَنْعقد[8] نفلاً[9].

ومنها: الصحيح أنه لا يصح تعليق الوكالة على شَرْطٍ[10]، ولو عَلَّق

---

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٨١، وشعبان ١/١٢٨.

(٢) فالظهر خاص، والنفل عام، فإذا زال الظهر وهو خاص، هل يزول النفل وهو عام؟ فالنفل عام في كل الصلوات؛ لأنه المدعو إليه والمرغَّب فيه، وجميع الفرائض كذلك، وتزيد بوصف الإلزام، فإذا زال هذا الوصف وهو الإلزام، هل يزول العام الذي هو المدعو إليه والمرغب فيه. قال السيوطي: «إذا تَحَرَّم بالفرض فبان عدم دخول الوقت ـ بطل خصوص كونها ظهراً مثلاً، وتبقى نفلاً في الأصح» الأشباه والنظائر ص١٨٢.

(٣) أي: وجد المشتري بالمبيع عيباً.

(٤) وهو البائع.

(٥) أي: للمشتري.

(٦) المعنى: أن الحوالة تضمنت إذناً عاماً وخاصاً، فالإذن الخاص هو قبض هذا المال ثمناً للمبيع ليمتلكه البائع، والإذن العام هو قبض المال من المُحَال إليه، فهل إذا بَطَل الإذن الخاص يبطل الإذن العام؟ فيه خلاف. انظر: العزيز شرح الوجيز ٥/ ١٣٤ ـ ١٣٧.

(٧) أي: الوجه الثاني أن الزكاة المعجلة تقع نفلاً، فلا يصح له الرجوع فيها إذا عَرَض مانع؛ لكون النفل لا يصح الرجوع فيه، وقد سبق بيان هذه المسألة في فرع الزيادة على الواجب هل تقع نفلاً أو فرضاً؟

(٨) في (ت): «تنعقد».

(٩) انظر: العزيز شرح الوجيز، ٣/ ٢٦ ـ ٢٧.

(١٠) في نهاية المحتاج ٥/ ٢٨: «من صفة أو وقت»، فلا يصح تعليق الوكالة ـ على الأصح عند الشافعية ـ بصفة أو وقت.

وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط[1] فأصح الوجهين الصحة؛ لأن الإذن حاصل/ وإنْ أفسد[2] العقد[3]. وخالف الشيخ أبو محمد وقال: لا اعتبار [غ/١٠١] بما يتضمنه العقدُ الفاسدُ من الإذن[4].

ومنها: لو قالت: وَكَّلْتك بتزويجي. قال الرافعي: فالذين لقيناهم من الأئمة لا يعتدون به إذناً؛ لأن توكيل المرأة في النكاح باطل[5]. قال: لكن الفرع غير مسطور[6]، ويجوز أن يُعتد به إذناً لما ذكرناه في الوكالة[7].

قلت: ويتجه بناءُ فروعٍ على هذا الأصل لم أَرَ مَنْ بناها:

منها: قال الماوردي[8]: إذا فسدت الشركة بطل أصل الإذن في

(١) قال ابن حجر الهيتمي: «كأنْ وكَّله بطلاق زوجة سينكحها، أو ببيع أو عتقِ عبدٍ سيملكه، أو بتزويج بنته إذا طلقت وانقضت عدتها، فطلَّق بعد أن نكح، أو باع أو أعتق بعد أن ملك، أو زوَّج بعد العدة ـ نفذ عملاً بعموم الإذن» تحفة المحتاج ٥/ ٣١١.

(٢) في (ص): «فسد».

(٣) فالوكالة إذا عُلِّقت على شَرْطٍ فهي وكالة فاسدة، فلو حصل هذا وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط، فأصح الوجهين الصحة؛ لأن الإذن حاصل وإن فسد عقد الوكالة، فالإذن عام، وفساد عقد الوكالة خاص؛ لأن الإذن يشمل الوكالة من حيث هي صحيحة أو فاسدة، فإذا فسد عقد الوكالة بقي الإذن لأنه عام. قال في نهاية المحتاج ٥/ ٢٨: «والإقدام على التصرف بالوكالة الفاسدة جائز، كما قاله ابن الصلاح؛ إذ ليس من تعاطي العقود الفاسدة؛ لأنه إنما قدم على عقدٍ صحيح، خلافاً لابن الرفعة». وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٨٢، الأشباه والنظائر للشارح ١/ ٩٦.

(٤) انظر: العزيز شرح الوجيز ٥/ ٢٢١.

(٥) انظر: العزيز شرح الوجيز ٥/ ٢١٥.

(٦) أي: غير منصوص عليه في كتب الفقهاء السابقين.

(٧) المعنى: أن توكيل المرأة بتزويجها باطل؛ لأن المرأة لا تملك تزويجها، ولا يصح العقد منها، فكيف يصح توكيلها فيه! لكن فساد التوكيل لا يلزم منه فساد الإذن، لأن التوكيل متضمن للإذن، فإذا فسد الخاص وهو التوكيل لا يلزم منه فساد العام وهو الإذن، أي: أن المرأة راضية بالزواج.

(٨) هو علي بن محمد بن حبيب البصريّ، أبو الحسن الماورديّ الشافعيّ، الإمام العلامة صاحب التصانيف. من مصنفاته: «الحاوي» الذي لم يُصَنَّف مِثْلُه كما قال الإسنويّ، والأحكام السلطانية، وأدب الدنيا والدين. توفي رحمه الله سنة ٤٥٠هـ، ودفن ببغداد. انظر: الطبقات الكبرى ٥/ ٢٦٧، طبقات ابن قاضي شهبة ١/ ٢٣٠، وفيات ٣/ ٢٨٢.

التصرف، ولم يجز لواحد منهما[1] التصرف في جميع المال[2]. وينقدح لك أن تحكم بجريان الخلاف في الوكالة[3].

ومنها: إذا باع بلفظ السَّلم[4]، فإنه ليس بسلم قطعاً[5]، وفي انعقاده بيعاً قولان: أظهرهما لا، وبناهما الأصحاب على أن الاعتبار باللفظ أو بالمعنى[6]، ويتجه بناؤهما، على هذا الأصل/ أيضاً[7]. [ت١/٤٢]

ومنها: إذا شَرَطا الخيار لثالث وأبطلناه ـ فهل يكون الخيار لهما؛ لكونهما شَرَطا مطلق الخيار؟ يتجه فيه هذا البناء[8].

---

(١) أي: من الشريكين.

(٢) انظر: الحاوي ٨/ ١٧٠.

(٣) يعني: لك أن تحكم هنا في الشركة بجريان الخلاف في الوكالة السابق ذِكْره، ففساد الشركة على هذا لا يمنع الإذن العام في التصرف، أي: أن يتصرف كل واحدٍ منهما لمصلحة الآخر بناءً على الإذن العام، لا بخصوص عقد الشركة.

(٤) كأن يقول: أسلمت إليك هذا المبيع بالثمن الفلاني.

(٥) لأن شرط السلم أن يكون المُسْلم فيه ـ وهو المبيع ـ ديناً.

(٦) أي: على قاعدة أن الاعتبار باللفظ أو بالمعنى، والراجح هنا الاعتبار باللفظ، أي: فلما كان لفظ «السلم» يقتضي كونه ديناً، والبيع بخلافه لم ينعقد بيعاً. ومَنْ نظر إلى المعنى وهو أن كل سلم بيعٌ ـ قال بانعقاده بيعاً. انظر: شرح المحلي على منهاج النووي ٢/ ٢٤٦، وفي حاشية قليوبي على شرح المحلي: قال البلقيني: وليس لنا عقد يتوقف على لفظٍ بعينه إلا السَّلَم والنكاح والكتابة.

(٧) فالسلم خاص، والبيع عام، فهل إذا بطل السلم يبقى البيع؟ فيه خلاف.

(٨) يعني: لو اشترط البائع والمشتري خيار رجل ثالث؛ لكونه أعرف بالمبيع مثلاً، فإذا رضي البيعَ لهما أمضياه وإلا فسخاه. وشَرْط خيار الأجنبي في البيع فيه خلاف، فإذا قلنا ببطلان هذا الشرط فهل يبقى حق الخيار لهما أم يسقط؟ يتجه بناء هذه المسألة على قاعدة إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم، والخصوص هنا هو خيار الأجنبي، والعموم هو مطلق الخيار؟

قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٩/ ١٩٦، ١٩٧: «قال أصحابنا: يجوز شرط الخيار للعاقدَيْن ولأحدهما بالإجماع. فإنْ شَرَطه لأجنبي فقولان مشهوران أصحهما باتفاق الأصحاب: يصح البيع والشرط، وهو الأشهر من نصوص الشافعي رحمه الله. والقول الثاني: أن البيع باطل. قال أصحابنا: ولا فرق على القولين بين أن يشرطا جميعاً أو أحدهما الخِيارَ لشخصٍ واحد، أو يشرط أحدهما لواحد، والآخرَ لآخرَ، فلو شرطه أحدهما لزيد من جهته، وشرطه الآخر لزيد أيضاً من جهته ـ صح على قولنا =

ومنها: إذا أحال بالدراهم على الدنانير أو بالعكس - لم يصح، سواء قلنا: الحوالة استيفاء أم اعتياض[1]. قال صاحب «التتمة»: «ونعني بقولنا: إنها غير صحيحة أن الحقَّ لا يتحول بها من الدنانير إلى الدراهم وبالعكس، ولكنها إذا جَرَت فهي حوالة على من لا دين عليه وفيها خلاف»[2].

قلت: وإنما تكون حوالةً على مَنْ لا دين عليه ببطلان خصوصِ الحوالة على الوجه الذي أورده - إذا قلنا: إنَّ الخاص إذا ارتفع يبقى العام.

قال: (السابعة: الواجب لا يجوز تركه. قال الكعبي: فعل المباح ترك الحرام وهو واجب. قلنا: لا بل به يحصل).

= بصحته للأجنبي. قال أصحابنا: فإذا قلنا بالأصح أنه يثبت الخيار للأجنبي المشروط له، فهل يثبت للشارط أيضاً؟ فيه خلاف مشهور على وجهين أو قولين: أحدهما: يثبت له أيضاً، وصححه الرُّوياني. وأصحهما عند الجمهور لا يثبت» مع اختصار وتصرف.

(1) يعني: إما أن نقول: الحوالة استيفاء حق؛ فيكون المحتال (أي: الذي أُحيل) استَوْفى ما كان له على المُحيل، وأقرضه المحال عليه. ووجه كونها استيفاءً: أنها لو كانت معاوضة لجاز أن يُحيل بالشيء على أكثر منه، أو أقل، ولما جاز التفريق قبل القبض إذا كانا طعامَيْن أو نقدَيْن. (أي: لَمَا جاز تفرق المحيل والمحتال قبل القبض إذا كان الدين الذي على المحيل طعاماً أو نقداً؛ لأنه يكون قد عاوض المحتال مع التفرق، وهو غير جائز في الربويات). لكن الأظهر عند الشافعية أنها معاوضة، أي: بيع. وهل هي بيع عين بعين، بناء على أن بيع الدين بالدين منهيٌّ عنه؟ قال بهذا فريق من الشافعية، ووجَّهوه أنَّ أستحقاق الدين على الشخص مُنَزَّلٌ منزلةَ استحقاق منفعة تتعلق بعينه، كالمنافع في إجارات الأعيان. فلو أجَّر المالك دابةً، أو عبداً - استحق أجره، فكذا هنا لما ديَّن المحيل المحال عليه، استحق منفعة الحوالة لسداد دينه الذي عليه من الدين الذي له. أو أن المعاوضة في الحوالة من باب بيع الدين بالدين، فإنَّ حَقَّ الدين لا يُستوفى مِنْ غير الشخص، ولغيره أن يؤديه عنه، واسْتُثني هذا العقد عن النهي؛ لحاجة الناس إليه مسامحةً وإرفاقاً. ولهذا المعنى لم يُعتبر فيه التقابض، كما في القرض، ولم يجز فيه الزيادة والنقصان؛ لأنه ليس بعقد مماكسةٍ كالقرض. (أي: القرض ليس بعقد مماكسة، فمن اقترض وجب عليه إرج«اع القرض من غير زيادة أو نقصان).

انظر: العزيز شرح الوجيز ١٢٦/٥

(2) انظر: العزيز شرح الوجيز ١٣١/٥.

القصد بهذه المسألة أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً، والخلاف في هذا الفصل مع فرقتين:

[ك/٥٨] **الأولى**: الكعبية[١]: فنقول: لاح من قول أبي القاسم الكعبي/ وهو [ص/١/١١١] البلخي وشيعتِه إنكار المباح، وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين/ حيث أجمعوا على انقسام الأحكام إلى الخمسة، ولا بد من تلخيص محل النزاع ليقع الحِجاج على محزٍّ واحد.

واعلم أن إنكارهم المباح يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه ليس فِعْلٌ مِنْ أفعال المكلفين بمباح أصلاً[٢]، وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبي جماعةٌ، منهم إمام الحرمين في البرهان فإنه قال: إن الكعبي أنكر المباح في الشريعة[٣]. وكذلك نقل أبو الفتح بن

---

(١) قال عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» ص١٨١ ـ ١٨٢: «هؤلاء أتباع أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخيّ، المعروف بالكعبي، وكان حاطب ليلٍ يدعي في أنواع العلومِ، على الخصوص والعموم، ولم يحظ في شيءٍ منها بأسراره، ولم يُحط بظاهره فضلاً عن باطنه، وخالف البصريين من المعتزلة في أحوال كثيرة:
منها: أن البصريين منهم أقَرُّوا بأن الله تعالى يَرى خلقه من الأجسام والألوان، وأنكروا أن يرى نفسه كما أنكروا أن يراه غيرُه. وزعم الكعبي أن الله تعالى لا يرى نفسَه ولا غيرَه إلا على معنى علمه بنفسه وبغيرِه، وتبع النظامَ في قوله: إن الله تعالى لا يرى شيئاً في الحقيقة.
ومنها: أن البصريين منهم مع أصحابنا في أن الله عز وجلَّ سامعٌ للكلام والأصوات على الحقيقة، لا على معنى أنه عالمٌ بهما. وزعم الكعبي والبغداديون من المعتزلة: أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمى بالسمع، وتأولوا وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيرُه، والمرئيات التي يراها غيره.
ثم ذكر عبد القاهر ـ رحمه الله ـ أن الكعبية تعتقد أنه ليس لله تعالى إرادة على الحقيقة، وأن المقتول ليس بميت، وأنه يجب على الله فعل الأصلح في باب التكليف، وغيرها من العقائد الباطلة. ثم قال: «والبصريون من المعتزلة يكفِّرون البغداديين منهم، والبغداديون يكفِّرون البصريين، وكلا الفريقين صادق في تكفير الفريق الآخر كما بيناه في كتاب فضائح القدرية».

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٨٣، وشعبان ١/ ١٣٠.

(٣) عبارته في البرهان ١/ ٢٩٤: «مما يتعلق بالمناهي الردُّ على الكعبي في مصيره إلا أنه لا مباح في الشريعة».

بَرْهان في «الوجيز»[1] والآمدي[2] وغيرهم، وهذا ظاهر الفساد.

والثاني: وهو الذي أشعر به دليله، أنَّ كل فعل يُوصف بأنه مباح باعتبار ذاته - فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام، ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئاً بإنكار المباح، وقد نقل عنه القاضي في «مختصر التقريب»[3] والغزالي في «المستصفى»[4]: أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب، والندب دون الأمر بالإيجاب. [5]وقد[5] صَرَّح في «مختصر التقريب» بأنه لا يُسمِّي المباح واجباً، ولا الإباحة إيجاباً[6].

إذا عرفتَ ذلك فقد اسْتَدل الكعبي على[7] هذا: بأن فعل المباح تَرْك الحرام؛ لأنه ما مِنْ مباح إلا وهو تركٌ لمحظور[8]، وترك الحرام واجب؛ فيلزم أن يكون فِعْل المباح وَاجباً من جهة وقوعه تَركاً المحظور[9].

وأجاب عنه المصنف: بأنا لا نسلِّم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام، يعني: أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح؛ لجواز تَرْكه بواجب أو مندوب، فلا يكون المباح تَرْكَ الحرام، بل شيئاً يحصل به تَرْكُه، لما عرفت من أن تركه قد يحصل به، وقد يحصل بغيره، فلم ينحصر تَرْكه في المباح.

وقد ضَعَّف الآمدي وغيره هذا الجواب، وقال[*]: هو صادر ممن لم

---

(1) انظر: الوصول إلى الأصول ١/١٦٧.
(2) انظر: الإحكام ١/١٧٧.
(3) انظر: التلخيص ١/٢٥١.
(4) انظر: المستصفى ١/٢٤٢.
(5) سقطت من (ت).
(6) انظر: التلخيص ١/٢٥١.
(7) في (ت): «في».
(8) في (ت): «المحظور».
(9) أي: المباح في ذاته ليس واجباً، ولكنه وسيلة لترك المحظور، فيكون واجباً بالعَرَض.
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٨٣، وشعبان ١/١٣١: «وقالوا». وهو خطأ؛ لأن قائل هذا الكلام الآمدي في «الإحكام»، والظاهر أن ناسخ (ص) تصرف من عنده، لما رأى قوله: «وقد ضعف الآمدي وغيره»، فظن أن القائل هو الآمدي وغيره.

يَعْلم غَوْر كلامه، فإنه إذا ثبت أنَّ تَرْكَ الحرام واجب، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده، وقد تقرر أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالتلبس[1] بضدٍ من أضداده واجب، غايته أن الواجب مِنَ الأضدادِ غيرُ معين قبل تعيين المكلَّف له[2]، ولكن لا خلاف في وقوعه واجباً بعد التعيين[3]. وقال: «لا خلاص عنه[4] إلا بمنع وجوب المقدمة. قال: «وغاية ما أُلْزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب، بل/ [ص/١١٢/١] المحرم إذا تُرِك به محرمٌ آخر، كالزنا إذا حصل به ترك القتل - أن يكون واجباً، وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجباً آخر، وله[5] أن يجيب: بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة» قال: «وبالجملة إن استُبْعد فهو غاية العَوَص[6] والإشكال، وعسى أن يكون عند غيري حَلُّه»[7].

قلت: وهذا صحيح، ولكنا نقول للكعبي: نحن لا ننكر أن الإباحة تقع ذرائع إلى الانكفاف [8]عن المحظور، كغيرها من الأفعال التي يلزم منها الانكفاف[8] عن غيرها، ووقوعها/ [غ/١١/١] كذلك لا يخرجها عن أن تكون في نفسها مباحةً، فتَرْك الحرام الذي لَزِم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل أمرٌ وراءه، وإنْ زعم أنها ذات جهتين فلا ننازعه في ذلك، ولكن ننكر عليه

---

(١) في (غ): «والتلبس».
(٢) أي: للضد الواجب.
(٣) أي: لا خلاف في وقوع الضد واجباً بعد التعيين.
(٤) أي: عن هذا الاستدلال، وهو الاستدلال بمقدمة الواجب.
(٥) أي: وللكعبي.
(٦) في (غ)، و(ك): «الغَوْص». وهو الموافق لما في الإحكام ١٧٨/١، والأحسن ما أثبتُّه؛ إذ المعنى أنه في غاية الصعوبة. قال في المصباح ٨٩/٢: «عَوِص الشي عَوَصاً، من باب تعب، واعتاص: صعب، فهو عويص، وكلام عويص: يعسر فَهْم معناه». وانظر: لسان العرب ٥٨/٧، مادة (عوص).
(٧) انظر: الإحكام ١٧٧/١ - ١٧٨ مع بعض التصرف من الشارح وحذفٍ وزيادة.
(٨) سقطت من (ت).

تخصيصَه المباح بذلك، وقد بَيَّنا أنه لا يختص به. ويعظم النكير عليه في إنكاره أصلَ المباح في الشريعة إنْ صَحَّ عنه، وما ذكره من الدليل لا يقتضي ذلك[1].

قال: (وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر؛ لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب، وأيضاً عليهم القضاء بقَدْره. قلنا: العذر مانع، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب، [2]وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت[2]).

الفرقة الثانية: كثير من الفقهاء، فإنهم خالفوا في ذلك[3]، وزعموا أن الصوم واجب على الحائض [4]والمسافر والمريض[4] مع أنهم يجوز لهم تركه.

وقد احتجوا على مذهبهم: بأن هؤلاء شهدوا الشهر فيجب الصوم عليهم؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[5]، وبأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم، وذلك دليل على أنه بدل عنه[6].

وأجاب [7]عن الأول[7]: بأن شهود الشهر إنما يكون موجِباً للصوم عند انتفاء الأعذار، والعذر هنا قائم، أما في الحائض/ فلأن الشرع منعها من الصوم، وأما في المسافر فلأنه جعل السفر مانعاً من تحتم الصوم فيه، وأما في المريض فلعدم القدرة إن كان عاجزاً، أو بمنع الشرع إنْ أفضى به إلى هلاك نفسه، أو بمنع الشرع من الإيجاب كالمسافر إن لم يفض إلى ذلك[8]. [ك/٥٩]

---

(١) يعني: ما ذكره الكعبي من الدليل لا يقتضي إنكاره المباح، فهو يقول بوجوبه من جهة العَرَض لا من جهة الذات، ولكن يبقى الإنكار على الكعبي في تخصيصه ذلك الأمرَ بالمباح؛ لأن ترك الحرام يصح بكل فعلٍ سواء كان واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً، فتخصيص الكعبي هذا الحكم بالمباح غير صحيح.

(٢) سقطت من (ت)، و(ك)، و(غ).

(٣) أي: في أن الواجب لا يجوز تركه.

(٤) في (غ)، و(ك): «المريض والمسافر».

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٦) أي: القضاء بدلٌ عن الأداء الواجب.

(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٨٤، وشعبان ١/ ١٣٢.

(٨) فالمريض له ثلاث حالات: أ ـ العجز عن الصوم، وإن كان الصوم لا يهلكه. ب ـ أن =

وعن الثاني[1]: بأن القضاء إنما يتوقف على تحقق سبب الوجوب في الوقت، [2]وسبب الوجوب/ وهو شهود الشهر متحقق فيما نحن فيه في الوقت[2]، ولا يتوقف على وجوب الأداء[3]، وإلا لما وجب قضاء الظهر على مَنْ نام جميع الوقت؛ لعدم تحقق الوجوب عليه؛ لإفضائه إلى تكليف الغافل[4]. [ص١/١١٣]

وذهب الإمام إلى أنه لا[5] يجب على الحائض والمريض ألبتة، ويجب على المسافر صوم أحد الشهرين: إما الحاضر أو آخر غيره، وأيَّهما أتى به فهو الواجب، كما في الكفارات[6]. [7]وهذا هو مذهب القاضي نَصَّ عليه في التقريب[7][8]. ونقل الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» هذا عن بعض الأشعرية/[9]. [ت١/٤٣]

فإنْ قلت: هذا مدخول؛ لأن المريض يجوز له الصوم كالمسافر فلْيُسَوِّ الإمام بينهما[10].

قلت: المريض إنْ أفضى به الصوم إلى هلاك نفسه أو عضوه فإنه

= يكون الصوم سبباً لهلاكه، ولو كان غير عاجز، فهو ممنوع من الصوم. جـ - أن يكون الصوم سبباً لضرره، وإن لم يكن عاجزاً عن الصوم، ولم ينتج عن الصوم هلاك نفسه، ففي هذه الحالة الصوم جائز وغير واجب، كالمسافر.

(١) أي: الجواب عن الدليل الثاني.
(٢) سقطت من (ت).
(٣) أي: ولا يتوقف سبب الوجوب على وجوب الأداء.
(٤) ففي هذه الصورة وُجد سبب الوجوب، لكن الواجب القضاء لا الأداء.
(٥) سقطت من المطبوعة ١/٨٤، وشعبان ١/١٣٣.
(٦) المحصول ١/ق٢/٣٥٠. ويُفهم من كلام الإمام أن وجوب الصوم على المسافر من قبيل الواجب المخيَّر، أما صوم الحائض والمريض فلم يتعلق وجوبه بهما، لا أن المعنى أنه غير لازم عليهما، فهذا متفق عليه، ولكن الخلاف في كون الوجوب هل تعلق بهما حالة العذر أم لا؟
(٧) سقطت من (ت).
(٨) انظر: التلخيص ١/٤٢٢ - ٤٢٥.
(٩) انظر: شرح اللمع ١/٢٥٤.
(١٠) في كون الصوم واجباً مخيراً عليهما.

يحرم عليه الصوم، ويساوي الحائضَ والحالة هذه. وإن لم يفض به إلى ذلك، بل خاف منه[1] مجرد زيادة العلة أو طول البرء - فالمسألة مختلف فيها، وكذا لو خَاف المرض[*] المَخُوف، فلعل الإمام يَرَى في كلِّ هذه الصور أنه لا يجوز له الإفطار[2] فلا معترض عليه.

وقد قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: «إن الخلاف في هذه المسألة مما يعود إلى العبارة ولا فائدة له؛ لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف»[3].

قلت: وقد نقل ابن الرفعة أنَّ بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف، إذا قلنا: إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية[4]. وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيهما؟ فقد حكى النووي في «شرح المهذب»[5] عن ابن القاص[6] والجرجاني[7] في «المعاياة» أن ركعتي الطواف تقضيهما الحائض؛ لأنهما لا

---

(١) أي: من الصوم.

(*) في (ت): «المريض». وهو خطأ.

(٢) أي: فالصوم على المريض لا تخيير فيه عند الإمام، فهو إما أن يَحْرم إنْ أفضى إلى هلاك النفس أو عضو منها، وإما أن يجب في غير هذه الحال؛ فلم يساو المريضُ المسافرَ في الحكم. هذا حسب تفسير الشارح لكلام الإمام.

(٣) انظر: شرح اللمع ١/ ٢٥٤، مع تصرف من الشارح.

(٤) يعني: في حال العذر، هل يجب أن ينوي الأداء أو القضاء؟

(٥) انظر: المجموع ٢/ ٣٥٣.

(٦) أحمد بن أبي أحمد الطبريّ المعروف بابن القاصّ، الإمام الفقيه، شيخ الشافعية. قال الشيخ أبو إسحاق: «كان ابنُ القاصِّ من أئمة أصحابنا، صَنَّف المصنفات»، منها: التلخيص، المفتاح، المواقيت. توفي مرابطاً بطرسوس سنة ٣٣٥هـ.
انظر: وفيات ١/ ٦٨، سير ١٥/ ٣٧١، الطبقات الكبرى ٣/ ٥٩.

(٧) هو أحمد بن محمد بن أحمد، القاضي أبو العباس الجُرْجَانيّ الشافعيّ، كان قاضياً بالبصرة ومُدَرِّساً بها، إماماً في الفقه والأدب. من مصنفاته: المعاياة، الشافي، التحرير. توفي سنة ٤٨٢هـ.
انظر: الطبقات الكبرى ٤/ ٧٤، طبقات ابن هداية الله ص١٧٨.

يتكرران[1][2]. قال: وأنكر الشيخ أبو عليٍّ السِّنْجيّ[3] هذا، وقال: الوجوب لم يكن في زمان الحيض فكيف يسمي قضاء! قال النووي: وما قاله الشيخ[4] أبو علي: هو الصواب؛ لأن ركعتي الطواف لا يدخل وقتهما إلا بالفراغ من الطواف، قال: فإن قُدِّر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف[5] - صح ما ذكراه إن سُلِّم لهما ثبوتُ ركعتي الطواف في هذه الصورة[6][7]. **قال:**

---

(١) في (غ): «تتكرران».

(٢) انظر: المعاياة للجرجاني ص٦٣.

(٣) هو الإمام الحسين بن شعيب بن محمد السِّنْجيّ أبو عليّ الشافعيّ، من قرية سِنْج، وهي من أكبر قُرى مَرْو. كان فقيه العصر، وعالم خراسان، وأول من جمع بين طريقتي العراق وخراسان، وهو والقاضي الحسين أنجب تلامذة القفَّال. من مصنفاته: شرح المختصر، وشرح تلخيص ابن القاص، وشرح فروع ابن الحداد وهو من أنفس كتب المذهب. توفي سنة ٤٣٠هـ، وقال الذهبي رحمه الله: سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة.
انظر: الطبقات الكبرى ٤/ ٣٤٤، سير ١٧/ ٥٢٦.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: فوراً؛ لأن المسألة مفروضة لتعلق وجوب قضاء ركعتي الطواف بالحائض.

(٦) المعنى: أن الصلاة لا تلزم الحائض، ولا يجب عليها القضاء، فقال ابن القاص والجرجاني بوجوب قضاء ركعتي الطواف على الحائض، والعلة في إيجاب قضائهما أن هاتين الركعتين لا تتكرران كالصلوات الخمس، فلعدم تكررهما وجب قضاؤهما. وأنكر الشيخ أبو علي السنجي ذلك وقال: كيف يجب القضاء مع أن الوجوب ساقط في زمن الحيض، لأن الحائض لا تجب عليها الصلاة، فكيف نوجب القضاء مع أن الوجوب ساقط حال الحيض! وهذا الذي قاله السنجي هو الصواب لكن قال النووي: لو قدر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف فوراً يمكن أن يقال: إنها تقضي ركعتي الطواف إنْ سُلِّم وجوب ركعتي الطواف في هذه الصورة.

(٧) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق٢/٣٤٨، التحصيل ١/ ٣١٣، الحاصل ١/ ٤٦٣، شرح اللمع ١/ ٢٥٤، المستصفى ١/ ٢٤٢، جمع الجوامع مع المحلي ١/ ١٦٧ - ١٧٠، ١٧٢، نهاية السول ١/ ٢٥٠، السراج الوهاج ١/ ١٨٠، البحر المحيط ١/ ٣٧٠، البرهان ١/ ٢٩٤، تيسير التحرير ٢/ ٢٢٦، الإحكام ١/ ١٧٧، شرح الكوكب ١/ ٤٢٤.

الباب الثاني

فيما لا بد للحكم منه:
وهو الحاكم، والمحكوم عليه، وبه

[ص١/١١٤] وفيه ثلاثة فصول/ :

الأول

في الحاكم

وهو الشرع دون العقل؛ لِمَا بَيَّنَّا من فساد الحُسْن والقبح العقليَّيْن في كتاب «المصباح»).

هذا الباب معقودٌ لأركان الحكم، وهي ثلاثة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به.

الأول: في الحاكم: وهو الشرع [(1)فلا تَحْسين(1)] ولا تقبيح لِغيره[(2)]. وذهبت المعتزلة إلى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما[(3)]، وأنه [(4)لا تَفْتَقر معرفة(4)] أحكام الله تعالى إلى ورود الشرائع، وإنما الشرائع مؤكِّدة لما تَقْضِي به العقول، إما بالضرورة: كحُسْن الصدق النافع وقُبْح الكذب الضار، أو بالنظر: كحسن الكذب النافع[(5)]، أو باستعانة الشرع: كحسن

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «بغيره».

(٣) أي: عن التحسين والتقبيح، وهذا هو مذهب الحنفية، لكنهم يفترقون عن المعتزلة في إثبات الحكم، فالمعتزلة يثبتونه بمقتضى الحسن والقبح العقلي، والحنفية فريقان: بعضهم لا يُثبت به أيَّ حكم، وبعضهم يثبت به وجوبَ الإيمان، وحرمةَ الكفر وكلَّ ما لا يليق بجنابه تعالى. انظرْ: فواتح الرحموت ١/٢٥ ـ ٢٩.
وتأمل عبارة الشارح رحمه الله تعالى في قوله: له صلاحية الكشف عنهما، التي تدل على أن المعتزلة لم يريدوا بحكم العقل إلا كونه دليلاً على حكم الله تعالى، لا أن العقل بحكم بذاته، وإذا وُجد من كلام الأصوليين عبارات تُوهم هذا ـ فهو نوع من التوسع في التعبير، وإلا فالمراد هو هذا.

(٤) في (ت): «لا يُفتقر إلى معرفة».

(٥) قال صفي الدين الهندي حاكياً مذهب المعتزلة ومُوَافقيهم: «العقل قد يحكم استقلالاً =

صوم آخر يومٍ من رمضان، وقُبْح أول يوم من شوال.

واعلم أنَّ الحسن والقبح قد يُراد بهما: كونُ الشيء ملائماً للطبع ومنافراً، أو: كونُ الشيء صفةَ كمالٍ أو صفة نقصٍ، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح. وبهذا التفسير[1] لا نزاع في كونهما عقليين، إنما النزاع في كون الفعلِ متعلَّقَ الذمِّ عاجلاً والعقابِ آجلاً[2]؛ ولذلك قال القاضي في «مختصر التقريب»: «إنما المقصد[3] تحقيق ما يحسن في قضية التكليف ويقبح»[4].

[غ/١٢/١] وتفاصيل هذه/ المسألة، وحججُ الأصحاب فيها ـ مبسوطةٌ في الكتب الكلامية[5]، والمصنف أحال القول[6] في ذلك على كتابه «مصباح الأرواح».

فإن قلت: قد عُلم مذهبُ أهل السنة رضي الله عنهم في أن الأحكام إنما تثبت من جهة الشرع ولا شيء منها عقلي[7]، فما معنى ما يأتي في

= بحسن بعض الأفعال وقبحه، تارة ضرورة: كحسن الصدق النافع، والإيمان، وقبح الكذب الضار. . . . وتارة نظراً: كحسن الصدق الضار، أو قبحه، وقبح الكذب النافع، أو حسنه، على قدر اختلاف المضرة والنفع». نهاية الوصول ٢/٧٠٦، ٧٠٧.

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: يذم في الدنيا، ويعاقب في الآخرة.

(٣) في (ت): «القصد». والمُثْبت موافق لما في «التلخيص».

(٤) التلخيص ١/١٥٤.

(٥) انظر: المطالب العالية للرازي ٣/٢٨٩، شرح جوهرة التوحيد ص٤٧.

(٦) سقطت من (ت)، و(غ).

(٧) يريد بأهل السنة الأشاعرة وموافقيهم، وإلا فقد سبق النقل عن الحنفية أنهم يرون أن الأحكام عقلية بمعنى أنهم يقولون في الأفعال الاختيارية جهةُ حسن أو قبح عقلية، بها تصلح الأفعال للأمر بها تارة، وللنهي عنها تارة أخرى، وفريق من متقدميهم أثبت حكماً وتكليفاً بذلك (أي: قبل البعثة) وهو وجوب الإيمان وحرمة الكفر، وحرمة ما لا يليق بذات الله تعالى كالكذب والسفه، والمتأخرون منهم لم يثبتوا بالحسن والقبح العقلي أيَّ حكم؛ ولذلك في «مسلم الثبوت» وشرحه: (وعندنا) معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلي، أي: لا يتوقف على الشرع، لكن عندنا) من متأخري الماتريدية (لا يستلزم) هذا الحسنُ والقبح =

عبارة أهل السنة من الفقهاء من قولهم: هذا حرام بالعقل، وهذا جائز بالعقل/ وما شابه ذلك؟ [ك/٦٠]

قلت: هذا سؤال لنا غرض صحيح في الجواب عنه؛ لوقوف جماعة من الشاذِّين[١] في الفقه على أمثال هذه العبارة، ووقوع الريب في قلوبهم من قائلها، والكلام عليه وإنْ كان كالدخيل في هذا الشرح، إلا أنَّ غيرنا لا يقوم به فَلْنُفِدْه طالبَه.

فنقول: المراد من ذلك إما القياسُ، وإما أن القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ورأينا الفرع الجزئي من جملة أقسامها ـ أدرك العقل دخوله في القاعدة، فقيل: ثبت بالعقل، وهذا معناه كما نقول: الوتر يُصَلَّى على الراحلة، وكلُّ ما يُصَلَّى على الراحلة فهو سنّة، فالوتر سنّة بالعقل. بمعنى أن العقل أدرك النتيجة، لا أنه جعل/ الوتر سنةً. [ص/١/١١٥]

ومن هذا القبيل أن الشافعي ـ رضي الله عنه ـ أطلق القول في «المختصر» بتعصية الناجش[٢]: وهو الذي يزيد في ثمن السلعة المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها؛ ليخدع الناس ويرغبهم فيها[٣]. وشَرَط في تعصية مَنْ باع على بيع أخيه أن يكون عالماً بالحديث الوارد فيه.

= (حكماً) من الله سبحانه (في العبد، بل يصير موجِباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لايرجِّح المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى، والكاشف هو الشرع (فما لم يحكم) الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب (ليس هناك حكم). انظر: فواتح الرحموت ١/٢٥، وانظر: تيسير التحرير ٢/١٥٠، سلم الوصول ١/٢٥٨.

(١) في (ص): «الشاكين».

(٢) في هامش (ص) ١/١١٦، تعليق: هذا الذي أطلقه في «المختصر» من تعصية الناجش، قد صَرَّح في «الأم» بخلافه، فنصَّ في اختلاف العراقيين على أن النجش لا يحرم إلا على مَنْ علم يمكن النهي، فيحمل إطلاق «المختصر» على تقييد «الأم». اهـ. وانظر: نَصَّ الشافعي رضي الله عنه في الأم ٣/٩١.

(٣) في المصباح ٢/٢٦١: «نَجَش الرجل نَجْشاً، من باب قتل: إذا زاد في سلعة أكثر من ثمنها، وليس قصده أن يشتريها، بل ليَغُرَّ غيره، فيُوقعه فيه، وكذلك في النكاح وغيره، والاسم النَجَش، بفتحتين... وأصل النجش: الاستتار؛ لأنه يستر قصده، ومنه يقال للصائد: ناجش لاستتاره». وانظر: لسان العرب ٦/٣٥١، القاموس المحيط ٢/٢٨٩، مادة (نجش).

قال الشارحون: السبب فيه أن النَّجْش خديعة، وتحريم الخديعة واضح لكل أحدٍ، معلومٌ من الألفاظ العامة، وإن لم[1] يَعْلم هذا الخبر بخصوصه. والبيع على بيع الأخ إنما عُرف تحريمه من الخبر الوارد فيه؛ فلا يعرفه من لا يعرف الخبر. وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يُعْرف بالعقل وإن لم يرد شرع. واعترض الرافعي رحمه الله على هذا بأنه ليس معتقدَنا.

ولك أن تجمع بين كلام الشارحِين وهذا الكلام: بأن الخديعة لما كانت محرمة من الألفاظ العامة أدرك العقل تحريم النجش؛ لأن كل نجش خديعة، وكل خديعة حرام، ينتج: النجش حرام. ومراده بقوله[2]: وإن لم يرد شرع، أي: خبرٌ خاصٌ لا القول بأن العقل يحسن ويقبح كما فهمه الرافعي.

فإن قلت: فالبيع على بيع الأخ إضرار، وكما يُعْرف تحريم النجش [3]من الألفاظ العامة في تحريم الخداع، يعلم تحريم البيع على البيع[3] من الألفاظ العامة في تحريم الإضرار.

قلت: كذا اعترض به الرافعي رحمه الله، ولكن لقائل أن يقول: [*]لا يؤخذ[*] البيع على بيع الأخ من الألفاظ العامة في الإضرار، بخلاف النجش، والفرق أن النجش لا يَجْلب للناجِش مصلحةً؛ لأنه لا غرض له إلا الزيادة في ثمن السلعة؛ ليجلب نفعاً لصاحبها يلزم منه الإضرار بالمشتري، وجلب منفعةٍ لشخصٍ بإضرارِ آخرَ حرامٌ - واضحٌ من القواعد المقررة. وأما البيع على البيع فهو يدعو أخاه إلى فسخ البيع ليبيعه خيراً منه بأرخصَ - ففيه جلب منفعةٍ له من حيث ترويج سلعته، وللمشتري من جهة شراء الأجود بأرخص، فهاتان مصلحتان لم[4] يعارضهما إلا مفسدةٌ

(١) سقطت من (ت).
(٢) أي: هذا القائل الذي قال: إن تحريم الخداع يُعْرف بالعقل وإن لم يرد شرع.
(٣) سقطت من (ت).
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٨٦، وشعبان ١/١٣٧: «لا يوجد». وهو خطأ.
(٤) في (غ): «لا».

[1]وهي غير محقَّقة؛ لجواز[2] أن البائع الأول يبيع سلعته إذا فسخ البيعَ[1] فيها - مِن مشترٍ آخر بذلك الثمن أو أزيد، فلا يلزم مِنْ تحريم جلبِ منفعةِ واحدٍ، لازمُها وقوعُ مفسدةٍ[3] في صورة النجشِ - تحريمُ[4] جلبِ منفعةِ اثنين بمجرد ظنِّ ترتبِ مفسدةٍ عليها[5]. فوضح/ أن العقل لم يكن قبل ورود الخبر [ت1/44] الخاص في البيع على البيع لِيُدْرِك تحريمه/؛ لما ذكرناه بخلاف النجش. [ص1/116]

واعلم أيضاً أنه يأتي في عبارات بعض الأصحابِ ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح، أو يستلزم قاعدة التحسين والتقبيح، كقول أبي العباس بن سريج[6] وأبي علي بن أبي هريرة والقاضي أبي حامد المروروذي[7]: إنَّ شكر المنعِم واجبٌ عقلاً. وقول القَفَّال[8]: إن القياس يجب العمل به عقلاً

---

(1) سقطت من (غ).

(2) سقطت من (ك).

(3) قوله: «لازمها وقوع مفسدة». لازمها: مبتدأ، والضمير يعود إلى جلب المنفعة، ووقوع: خبر، وهو مضاف، ومفسدة مضاف إليه.

(4) قوله: «تحريم» فاعل قوله: «فلا يلزم».

(5) معنى العبارة: فلا يلزم من تحريم جلب منفعة واحدٍ، التي لازمها وقوع مفسدة في صورة النجش - تحريم جلب منفعة اثنين، كما هو في صورة بيع الأخ على بيع أخيه، والمفسدة مظنونة غير محققة. فبهذا يظهر أن العقل يدرك تحريم النجش؛ لأن فيه مفسدة محققة وإن كان هناك مصلحة لشخص واحد، ولا يدرك تحريم بيع الأخ على أخيه؛ لما فيه من جلب المنفعة للاثنين، والمفسدة مظنونة غير قطعية.

(6) هو الإمام شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عمر بن سُرَيْج البغداديّ، القاضي الشافعيّ. ولد سنة بضع وأربعين ومائتين. كان رحمه الله من عظماء الشافعيين وأئمة المسلمين، قال ابن السبكي: «البازُ الأشهب، والأسد الضاري على خصوم المذهب». ولي القضاء بشيراز. من مصنفاته: الرد على ابن داود في القياس، والرد عليه في مسائل اعترض بها الشافعيّ، وغيرها كثير. توفي سنة ٣٠٦هـ.
انظر: تاريخ بغداد ٤/٢٨٧، وفيات ١/٦٦، الطبقات الكبرى ٣/٢١، سير ١٤/٢٠١.

(7) هو أحمد بن بشر بن عامر العَامِريّ، القاضي أبو حامد المَرْوَرُّوذِيّ الشافعيّ، أحد رُفَعاء المذهب وعظمائه. من مصنفاته: «الجامع» وهو غاية في النفاسة، شرح مختصر المزنيّ. توفي رحمه الله سنة ٣٦٢هـ.
انظر: الطبقات الكبرى ٣/١٢، طبقات ابن هداية الله ص٨٦.

(8) هو الإمام الجليل محمد بن علي بن إسماعيل القفَّال الكبير الشاشيّ الشافعيّ. ولد سنة =

وقوله: إنَّ خبر الواحد يجب العمل به عقلاً. إلى غير ذلك من المسائل، وسببه كما قال الأستاذ أبو إسحاق[1] في كتابه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم: «هذه الطائفة من أصحابنا إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشَغَفهم بمسائل هذا العلم، فربما عَثَرُوا على هذه العبارة وهي شكر المنعِم على النعمة قبل ورود السمع، فاستحسنوها، فذهبوا إليها، ولم يقفوا على القبائح والفضائح التي تحتها». هذا كلام الأستاذ، وكذلك ذكر القاضي أبو بكر في «التقريب» الذي اختصره إمام الحرمين في كتابه «التلخيص» في مسألة حكم الأفعال، قبل ورود الشرع فإنه قال: مال بعض الفقهاء إلى الحظر، وبعضهم إلى الإباحة، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة، مع علمنا بأنهم ما انتحوا[*] مسالكهم، وما ابْتَغَوْا[2] مقاصدهم[3]. انتهى. وهذه فائدة عظيمة[4] جليلة[5][6].

= ٢٩١هـ. قال الحَلِيميّ: «كان شيخنا القفَّال أعلمَ مَن لقيتُه مِنْ علماء عصره». كان إماماً في كل العلوم فرداً من أفراد الزمان. من مصنفاته: كتاب في أصول الفقه، شرح الرسالة. توفي ٣٦٥هـ.

انظر: الطبقات الكبرى ٣/ ٢٠٠، سير ١٦/ ٢٨٣، وفيات ٤/ ٢٠٠.

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مِهران أبو إسحاق الإسفراييني، الأستاذ الأصوليّ، الشافعيّ، أحد المجتهدين، الملقَّبُ ركنَ الدين. من تصانيفه: الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، ومسائل الدور، وتعليقة في أصول الفقه. توفي سنة ٤٢٨هـ.

انظر: سير ١٧/ ٣٥٣، الطبقات الكبرى ٤/ ٢٥٦، وفيات ١/ ٢٨.

(*) في المطبوعة ١/ ٨٧، وشعبان ١/ ١٣٩: «ما استحسنوا». وهو تحريف.

(٢) في (ص): «وما أتبعوا». والمثبت هو الموافق لما في التلخيص ٣/ ٤٧٤.

(٣) انظر: التلخيص ٣/ ٤٧٣.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٥) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق١/ ١٥٩، التحصيل ١/ ١٨٠، الحاصل ١/ ٢٥٢، نهاية السول ١/ ٢٥٨، السراج الوهاج ١/ ١٨٩، شرح الكوكب ١/ ٣٠٠، تيسير التحرير ٢/ ١٥٠، فواتح الرحموت ١/ ٢٥، شرح تنقيح الفصول ص٨٨.

(٦) ذكر الزركشي هذا الاعتذار لهؤلاء الأئمة فيما صاروا إليه من موافقة المعتزلة، لكنه قال: «والأحسن عندي تنزيله على ما سنذكره في المنقول عن أبي حنيفة». البحر المحيط ١/ ١٨٤، والذي نقله عن أبي حنيفة رضي الله عنه هو أنه يقول بالحسن =

قال رحمه الله: (فرعان على التَّنَزُّل: الأول: شكر المنعم ليس بواجب عقلًا، إذ لا تعذيب قبل الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾؛ ولأنه لو وَجَب لَوَجَب إما لفائدة/ المشكور وهو منزَّه، أو للشاكر/ في الدنيا وأنه مشقةٌ بلا حَظ، أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها(*)). [ك/٦١] [غ/١٣]

هذان فرعان على قاعدة الحسن والقبح، جرت عوائد الأصحاب بذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيها؛ لشدة سخافة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما؛ ولهذا يقال: إنهما على التَّنزُّل، أي: الافتراض والتكلف(*) في النزول عن المذهب الحق الذي هو في الذروة إلى مذهبهم الباطل الذي هو في الحضيض.

الأول: شكر المنعم: غير واجب عقلًا خلافاً للمعتزلة وبعض الحنفية[1]، وأما وجوبه شرعاً فمتفق عليه. والمراد بوجوب الشكر عقلًا: أنه يجب على المكلف تجنبُ المُسْتَقْبَحات العقلية، وفعل المستحسنات العقلية. كذا نقله بعض أصحابنا عنهم. قال صفي الدين الهندي[2]: «ولا

= والقبح العقلي، لكنه لا يثبت ثواباً إلا بالشرع. انظر: البحر المحيط ١/ ١٩١، وهذا الذي قاله الزركشي فيه نظر من جهة أن هؤلاء أثبتوا حكماً فحكموا بالوجوب أو الحظر أو الإباحة، ولم يقولوا بمجرد الحسن والقبح العقلي كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه. وأما قوله بأن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يثبت ثواباً إلا بالشرع فهذا مسلَّم في غير وجوب الإيمان وحرمة الكفر، فإن الحنفية اختلفوا في تفسير مذهبه هل يُوجب الإيمان ويُحَرِّم الكفر؟ فمنهم من نسب إليه إثبات ذلك الحكم والثواب والعقاب عليه، ومنهم من نفى عنه ذلك. انظر: تيسير التحرير ٢/ ١٥١، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٨.

(*) في المطبوعة ١/ ٨٧، وشعبان ١/ ١٣٩: «لها». وهو خطأ.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٨٧، وشعبان ١/ ١٣٩: «والتكليف». وهو خطأ.

(١) قال في فواتح الرحموت ١/ ٤٧: «قال الأشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلًا خلافاً للمعتزلة) ومعظم مشايخنا، وقد نَصَّ صدر الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلًا عندنا. وفي الكشف نقلًا عن القواطع: وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن الحسن والقبح ضربان: ضرب يُعلم بالعقل كحسن العدل، والصدق النافع، وشكر النعمة، وقبح الظلم، والكذب الضار. ثم قال: وإليه ذهب كثير من أصحاب الإمام أبي حنيفة، خصوصاً العراقيين منهم، وهو مذهب المعتزلة بأسرهم».

(٢) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد، الشيخ صفيُّ الدين الهنديّ الأُرْمَوِيّ، أبو عبد الله =

[ص١/١١٧] يبعد أن يراد به[١] ما نريد [٢]نحن به/[٢] في الشرع: وهو أن الشكر يكون باعتقاد أنَّ ما به من نعمةٍ فمن الله، وأنه المتفضل بذلك عليه، فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مُسْتَحَقٌ عليه وفاقاً. ويكون بالفعل: وهو بامتثال أوامره، واجتناب مناهيه. وبالقول: وهو أن يتحدث بنعمة ربه»[٣][٤].

واحتَجَّ في الكتاب على ما ذهب إليه بوجهين:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٥]. ووجه الدلالة فيه ظاهرٌ، وتقريره: إنا مفرعون على القول بالحسن والقبح[٦]، والشرعُ على القول بأن العقل يحكم ـ كاشف[٧]، وقد أخبر أن التعذيب منتف قبل البعثة، فدل على أن العقل اقتضى ذلك[٨]، ولو وجب شكر المنعم[٩] لحصل التعذيب بتركه، ولم يتوقف على بعثة الرسل. فاضْبط هذا التقرير ولا تعدِل به.

والثاني: أنه لو وَجب لوجب لفائدة؛ إذ التفريع على القول بقاعدة الحسن والقبح، والإيجابُ على القول بها[١٠] يستدعي فائدة.

= الشافعيّ الأشعريّ. ولد سنة ٦٤٤هـ. كان مِن أعلم الناس بمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعريّ. من تصانيفه: «الزُّبْدة» في علم الكلام، و«النهاية» في أصول الفقه وهو حسنٌ جداً، و«الفائق»، و«الرسالة السَّيفيَّة»، وكلاهما في أصول الفقه. توفي سنة ٧١٥هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٩/١٦٢، البداية والنهاية ١٤/٧٧.

(١) أي: بوجوب الشكر عقلاً.

(٢) في (ص): «به نحن». والمثبت هو الموافق لما في «نهاية الوصول».

(٣) انظر: نهاية الوصول ٢/٧٣٦، مع تصرف من الشارح.

(٤) ذكر صفي الدين الهندي معاني شكر المنعم في الشرع، وهي ثلاثة: شكر بالاعتقاد، وشكر بالفعل، وشكر بالقول. ولا يبعد أن تُراد هذه المعاني في قوله المعتزلة: شكر المنعم واجب عقلاً.

(٥) سورة الإسراء: الآية ١٥.

(٦) أي: نقرر وجه الدلالة بمقتضى القول بالحسن والقبح العقليين.

(٧) المعنى: أن الشرع عند المعتزلة ـ القائلين بأن العقل يحكم ـ كاشف عن حكم العقل.

(٨) المعنى: أن الشرع قد أخبر بأن التعذيب منتفٍ قبل البعثة، فدل الشرع الكاشف ـ كما يقول المعتزلة ـ أن حكم العقل كذلك، أي: التعذيب منتفٍ قبل البعثة.

(٩) أي: عقلاً، كما يقول المعتزلة.

(١٠) أي: إيجاب شكر المنعم على القول بقاعدة الحسن والقبح.

وإن شئت قلت: لو وجب لوجب إما لا لفائدة وهو عبث مستقبح عقلاً[1]، ولكن يلزم على هذا أن يكون المصنف أخل بأحد الأقسام[2]. وإما لفائدة عائدة إلى المشكور وهو الله[3] سبحانه وتعالى، وهو محال لتنزهه سبحانه وتعالى عن الفوائد والأغراض. أو عائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا وهو أيضاً باطل؛ لأنه مشقة وكلفة على النفس من غير حظ ونفع، أو عائدة إليه في الآخرة وهو أيضاً باطل؛ إذ لا استقلال للعقل بمعرفة الفوائد الأخروية.

(٤وقد اعتُرض على هذا بأنه إن أُريد بأن العقل لا يستقل بمعرفة الفوائد الأخروية٤) على وجه التفصيل - فهو مسلَّم، لكن ليس من شرط الوجوب العلم بالفوائد التفصيلية. وإنْ أريد الإجمالية - فلا نسلِّم أن العقل لا يستقل بمعرفتها؛ وذلك لأن القول في هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح، وهي تقطع باتصال الثواب بفعل الواجبات العقلية، والعقاب بتركها. ولقائلٌ أن يقول: العقل لا يستقل بإدراك الآخرة، وكيف يستقل بالحكم بوجود دارٍ أخرى مخلوقة للجزاء والإحسان، وإذا لم يستقل بإدراكها لم يحكم بما يترتب عليها.

قال: (قيل: يدفع ظنَّ ضررِ الآجل. قلنا: قد يتضمَّنُه؛ لأنه تصرفٌ في مِلْكِ الغير، وكاستهزاءٍ لحقارة الدنيا بالنسبة إلى كبريائه؛ ولأنه ربما لا يقع لائقاً. قيل: ينتقض/ بالوجوب الشرعي. قلنا: إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة). [ص١/١١٨]

اعترض على الوجه الأخير[5] بوجهين:

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) لأن المصنف لم يذكر احتمال «بلا فائدة»، وإنما ذكر الاحتمال الثاني.

(٣) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٨٧، وشعبان ١/١٤٠.

(٤) سقطت من المطبوعة ١/٨٧، وشعبان ١/١٤٠.

(٥) وهو قوله: لو وجب لوجب لفائدة... إلخ.

أحدهما: أنَّا نقول بعَوْد[1] الفائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا.
قوله[2]: مشقة [3]وكلفة[3] بِلاَ حَظٍّ.

قلنا: لا نسلم أنه لا حظ لها في الشكر، وذلك لأن فائدة الشكر اندفاعُ ظنِّ العقاب في الآخرة على تركه؛ لأن العقاب على ترك الشكر احتمال راجح يُوجب للنفس القلقَ وعدمَ الطمأنينة، بل مجردُ تَوَهُّم العقاب قد يحصل فيه ذلك.

وأجاب المصنف: بأنَّ ترك الشكر كما أنه يستدعي ما ذكرتم، كذلك الإقدام عليه؛ وذلك لأن مَنْ أقدم على الشكر فقد استعمل الأعضاء والقُوَى المملوكة لربه سبحانه وتعالى، وتصرف فيها بغير إذنه، والتصرف في ملك الغير بغير إذنه يوجب ما ذكرتم[4].

[ت/١/٤٥] وأيضاً فالشاكر لأنعمه تعالى مُنَزَّل منزلة/ المستهزئ بالمنعِم؛ لأن نعم الدنيا وإنْ جَلَّ خَطْبها فهي بالنسبة إلى كبريائه تعالى أقلُّ من لقمةٍ بالنسبة إلى مَلِك عظيم؛ لأن نسبة ما يتناهى إلى مِثْله أقلُّ/ من نسبته إلى ما لا [ك/٦٢] نهاية له[5]، ولا ريب في أن القائم في المحافل يشكر الملِك بسبب ما أسداه إليه من لقمة خبز ـ معدودٌ من المستهزئين، مستوجب للتأديب.

وأيضاً فالشكر للمَلِك العظيم إنما يكون على وجه لائق بجنابه، وقد لا تهتدي العقول إلى ذلك الوجه اللائق بجلاله سبحانه وتعالى؛ فيستحق العقاب بسببه.

---

(١) في (ص): «تعود».
(٢) أي: قول المصنف في المتن الذي قبل هذا.
(٣) سقطت من (ت).
(٤) وهو التعرض للعقاب.
(٥) هذا سهو من الشارح رحمه الله تعالى، والصواب أن يقول: لأن نسبة ما يتناهى إلى مثله (كنسبة اللقمة إلى الملك العظيم) أكثر من نسبة ما يتناهى إلى ما لا نهاية له (كنسبة النِّعَم إلى كبرياء الله تعالى وعظمته)، فينتج أن نسبة النعم إلى عظمة الله تعالى أقل من نسبة اللقمة إلى الملك العظيم، كما قال الشارح أولاً.

فإن قلت: لمَّا فسَّر الشكر باجتناب القبيح، وإتيان الحسن عقلاً ـ اندفع ما ذكرتم؛ للعلم بالشكر اللائق[1] حينئذ، كما هو معلوم بعد ورود الشرع[2].

قلت: هَبْ أنَّ الأمر كما ذكرت، لكن الإتيان بما ذكرتَ من الشكر يتوقف على استقباح العقل وتحسينه، فربما[3] يَستقبح/ الحَسَن، ويستحسن [غ/١٤/١] القبيح؛ لأن العقول غير معصومة عن الخطأ.

لا يقال: قد تعارضت الاحتمالات، والمواظبة على الخدمة أنجى من الإعراض والإهمال[4]؛ لأنا نقول: ذلك في مشكورٍ يَسُرُّه الشكر، ويسوءه الكفران، والله تعالى مبرأ[5] عن ذلك.

الوجه الثاني: أن ما ذكرتم منقوض بوجوب الشكر شرعاً، فلو كان ما ذكرتموه صحيحاً، لم يجب بعين ما قررتم[6]، بأن يقال: لو وجب شكر المنعم شرعاً ـ لوجب لفائدة، إلى آخر ما أوردتم[7].

وأجاب: بأن الدليل المذكور لا يَطَّرِد/[8] في الوجوب الشرعي؛ لأنه [ص/١١٩/١]

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) يعني: لما فسَّر الشكر ـ على قول المعتزلة ـ باجتناب القبيح، وإتيان الحسن عقلاً ـ اندفع ما ذكر من الاعتراض بأن الشكر بالعقل لا يكون على وجه لائق؛ فيستحق بسبب الشكر غير اللائق العقاب، بل الشكر بالعقل يكون على وجه لائق؛ لأن العقل يهتدي لذلك، كما أن الشكر اللائق معلوم بعد ورود الشرع.

(٣) في (ت): «وربما».

(٤) أي: لا يقال: قد تعارضت الاحتمالات في كونه هل يُشكر أو لا يُشكر؟ فيكون ترجيح جانب الشكر أولى؛ لأن المواظبة على خدمة المولى سبحانه وتعالى أنجى من الإعراض والإهمال، فيكون محتاطاً لنفسه.

(٥) في (ت): «منزه».

(٦) المعنى: يقول المعتزلة لمخالفيهم: لو كان ما ذكرتموه من الاعتراضات علينا صحيحاً ـ لم يجب شكر المنعم شرعاً بعين ما قررتم من الاعتراضات؛ إذ هي واردة عليكم.

(٧) فالمقصود: إما أن تسلموا لدعوانا وجوبَ شكر المنعم عقلاً، وإما أن ننقض عليكم دعواكم في وجوب شكر المنعم شرعاً بنفس ما نقضتم به دعوانا.

(٨) أي: لا ينطبق ولا يجري.

لا تُعلل أحكام الله تعالى ولا أفعاله، فإيجاب الشرع ليس لاستدعاءِ فائدةٍ، بل له بحكم المالكية أنْ يفعل ما يشاء.

وهذا جواب صحيح، ماشٍ على اللائق بأصول المتكلمين؛ فإنهم لا يُجَوِّزون تعليل أفعال الله تعالى، وهو الحق؛ لأن مَنْ فَعَل فِعْلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواءٌ كان ذلك الغرض عائداً إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكمِلاً في غيره، تعالى الله عن ذلك.

وأما قول المصنف في القياس تبعاً للإمام: دلَّ الاستقراء على أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً - فهو من[1] كلام الفقهاء وإطلاقاتهم، والصواب ما ذكره هنا[2].

(فائدة)[3]:

قال الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بـ«إلكيا»[4] في تعليقه في الأصول، ومِنْ خط ابن الصلاح نَقَلْتُ ذلك: «مسألة شكر المُنْعِم عينُ مسألة التحسين والتقبيح»، بيانه: أنا نقول: ليس الشكر اللفظ فما معناه؟ قالوا[5]: المعرفة. قلنا: المعرفة تُراد للشكر[6]، فكيف تكون نفس الشكر!

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: ما ذكر البيضاوي والرازي في باب القياس تبعاً لكلام الفقهاء وإطلاقاتهم التي فيها شيء من التسامح والتجاوز، وإلا فالصواب ما ذكره البيضاوي هنا، وهذا هو مذهبه.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) هو الإمام عليّ بن محمد بن عليّ، أبو الحسن إلكيا الهَرَّاسِيّ، الملقب عِمادَ الدين. ولد سنة ٤٥٠هـ. تفقَّه على إمام الحرمين، وهو أجل تلامذته بعد الغَزَّاليّ، كان أحد الفصحاء، وفحول العلماء، ومن ذي الثروة والحشمة. من مصنفاته: «شفاء المسترشدين» وهو من أجود كتب الخلافيات، «نقض مفردات أحمد»، كتاب في أصول الفقه. توفي سنة ٥٠٤هـ،
انظر: سير ١٩/ ٣٥٠، الطبقات الكبرى ٧/ ٢٣١.

(٥) أي: المعتزلة.

(٦) أي: المعرفة وسيلة إلى الشكر.



فلا بد أن تتقدم على الشكر، فإنما شَكَرَ مَنْ عَرَف. قالوا: (١فلا نُطَوِّل١)، نعني بالشكر ما تَعْنون أنتم. قلنا: الشكر عندنا امتثال أوامر الله تعالى، واجتناب نواهيه. قالوا: فنحن نقول الشكر: هو الإقدام على المستحسنات واجتناب المستقبحات. قلنا: فهذه هي(٢) مسألة التحسين والتقبيح بعينها. قال(٣): ولكننا(٤) أفردناها بالكلام على عادة(٥) المتقدمين(٦)(٧).

قال: (الثاني: الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحةٌ عند البصرية وبعض الفقهاء، محرمةٌ عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة، وتوقف الشيخ والصيرفي وفَسَّره الإمام بعدم الحكم، والأَوْلى: أن يُفَسِّرهُ(٨) بعدم العلم؛ لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تَعَلُّقُه على البعثة؛ لتجويزه التكليف بالمحال).

هذا الفرع في حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه لا حكم فيها؛ لأن الحكم عندهم عبارةٌ عن الخطاب على ما تقدم تفسيره، فحيث لا خطاب (٩لا حكم٩).

وأما المعتزلة فقسموا الأفعال إلى اضطرارية واختيارية:

الأولى: الاضطرارية:

وهي/ التي تقع بغير اختيار المكلف، ولا قدرة له على تركها، [ص١/١٢٠]

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/ ٩٠، وشعبان ١/ ١٤٢.
(٢) (٣) سقطت من (ت).
(٤) في (غ): «ولكنا».
(٥) في (ت): «قاعدة».
(٦) يعني: إفراد الكلام عن هذه المسألة ليس لأنها غير مسألة التحسين والتقبيح، بل هي نفسها، ولكن الإفراد على عادة المتقدمين في الإفراد.
(٧) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق١/١٩٣، التحصيل ١/ ١٨٤، الحاصل ١/ ٢٥٩، نهاية السول ١/ ٢٦٦، السراج الوهاج ١/ ١٩٠، تيسير التحرير ٢/ ١٦٥، فواتح الرحموت ٢/ ٤٧، العضد على ابن الحاجب ١/ ٢١٧، شرح الكوكب ١/ ٣٠٨.
(٨) في (ص): «يفسِّر».
(٩) سقطت من (ك).

كالتنفس في الهواء. قال الإمام: «وذلك مما لا بد من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جَوَّزنا تكليف ما لا يطاق»[1].

والثانية[2]: الاختيارية:

وهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها. ومثَّل لها بأكل الفاكهة، وبهذا يُعْرف أن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الأكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري، ومنهم مَنْ جعل ما يحصل به الاغتذاء من قسم الاختياري المتنازَع فيه، وتبعهم المصنف كما ستراه في كلامه إن شاء الله، ولعل مرادهم بالاغتذاء ما يقع فوق الضرورة.

[ك/٦٣] إذا عرفت ذلك فقد قسموا الاختيارية: إلى ما يَقْضِي فيها/ العقل بحسن أو قبح، واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمَه إياها إلى الأحكام الخمسة، وإلى ما لا يقضي العقل فيها بواحدٍ منهما، وهذه صورة مسألة الكتاب[3].

فقوله: «**الاختيارية**» احتراز عن الاضطرارية، وَفَاتَه أن يقول: التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولاقبح.

فنقول: ذهبت[4] معتزلة البصرة[5]، وبعض الفقهاء من الشافعية[6] والحنفية[7]، إلى أنها على الإباحة قبل ورود الشرع[8].

---

(١) المحصول ١/ق١/٢٠٩.

(٢) في (ص): «الثانية».

(٣) أي: مسألة الكتاب التي فيها الخلاف: هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بواحدٍ من الحسن أو القبح.

(٤) في (ت) و(غ)، و(ك): «ذهب».

(٥) انظر: المعتمد ٢/٣١٥، المحصول ١/ق١/٢٠٩.

(٦) حكاه ابن السمعاني في القواطع عن القاضي أبي حامد المروروذيّ، وأبي إسحاق المروزي، وابن سريج وانظر: البحر الميحط ١/٢٠٣.

(٧) ذهب إليه أكثر الحنفية. انظر: تيسير التحرير ٢/١٦٨، فواتح الرحموت ١/٤٩.

(٨) وبه قال أبو الفرج من المالكية. انظر: إحكام الفصول ص٦٨١، البحر المحيط ١/٢٠٣.

وذهب معتزلة بغداد[1]، وبعض الإمامية[2]، والشيخ أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية[3]، إلى أنها محرمة[4].

وقد سلف اعتذار القاضي والأستاذ عمن قضى في هذه المسألة بإباحة أو حظر من الفقهاء.

وتوقف الشيخ أبو الحسن الأشعري[5] وأبو بكر الصيرفي[6] في ذلك[7].

والخلاف في هذه المسألة جارٍ في خطاب التكليف وخطاب الوضع على حدٍ سواء.

---

(١) انظر: المعتمد ٢/ ٣١٥.

(٢) وبعض الحنفية. انظر: تيسير التحرير ٢/١٦٨.

(٣) انظر: المحصول ١/ق١/ ٢٠٩ ـ ٢١٠، البحر ١/ ٢٠٤.

(٤) وبه قال القاضي أبو بكر الأبهريّ المالكيّ، والقاضي أبو يعلى الحنبليّ، وقال: قد أومأ إليه أحمد رحمه الله، وذهب إليه أيضاً ابن حامد والحلواني من الحنابلة.
انظر: إحكام الفصول ص٦٨١، العدة ٤/١٢٣٨، المسودة ص٤٧٤، شرح الكوكب ١/ ٣٢٧.

(٥) هو الإمام علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعريّ، أبو الحسن العلامة، والبحر الفهَّامة. ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وقيل: ٢٧٠هـ. قال الإمام أبو بكر الصَّيْرفيّ: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعريّ، فحجزهم في أقماع السِّمْسِم». من مصنفاته: الفصول في الردِّ على الملحدين، الردُّ على المجسِّمة، الإبانة عن أصول الديانة، وغيرها كثير. توفي سنة ٣٢٤، وقيل غير ذلك.
انظر: تاريخ بغداد ١١/٣٤٦، وفيات ٣/ ٢٨٤، سير ١٥/ ٨٥، الطبقات الكبرى ٣/ ٣٤٧.

(٦) هو محمد بن عبد الله، أبو بكر الصَّيْرَفِيّ، الإمام الجليل الأصوليّ. كان يقال: إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعيّ. من تصانيفه: شرح الرسالة، كتاب في الإجماع، كتاب في الشروط. توفي سنة ٣٣٠هـ.
انظر: الطبقات الكبرى ٣/١٨٦، تاريخ بغداد ٥/٤٤٩.

(٧) وبه قال كثير من الشافعية، وبعض الحنفية، وأكثر المالكية، وعامة أهل الحديث، وحكاه ابن حزم عن جميع أهل الظاهر، وقال: «وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره».
انظر: التبصرة ص٥٣٢، البحر المحيط ١/ ٢٠٥، إحكام الفصول ص٦٨١، تيسير التحرير ٢/١٦٨، الإحكام لابن حزم ١/ ٥٢.

وفَسَّر الإمام توقف الشيخ: بعدم الحكم، أي: بانتفاء الأحكام.

وهذا ما قال النووي في أوائل باب الربا في[1] «شرح المهذب»: إنه الصحيح عند أصحابنا[2]. أعني: انتفاء الأحكام. قال صاحب الكتاب: والأَوْلى أن نُفَسِّر التوقف بعدم العلم، أي: بأن لها حكماً قبل ورود الشرع، ولكنا لا نعلم ما هو. وعلَّل ذلك: بأن الحكم قديم عند الشيخ، فتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم منه أن يكون الحكم حادثاً، وهو خلاف مذهبه.

ثم استشعر المصنف سؤالاً فأجاب عنه، وتقريره[3]: أنَّ الحكم وإنْ كان قديماً/ عند[4] الشيخ لكن تعلقه حادث؛ لأنه متوقف/ على بعثة الرسل، والمراد بأنه لا حكم قبل ورود الشرع: أنه/ لا تعلق، فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفاً لمذهب الشيخ[5]. [ت/٤٦/١] [غ/١٥/١] [ص/١٢١/١]

وتقرير جوابه: أن التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة؛ لتجويزه التكليف بالمحال، فيجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك.

ولقائل أن يقول: هذا حينئذ تكليف الغافل، لا تكليفٌ بالمحال، [6]والشيخ إنما يجوز الثاني، ثم إن الشيخ لا يقول بوقوع التكليف بالمحال[6]، بل الحق تفسير التوقف بعدم الحكم، وبه صَرَّح القاضي في «مختصر التقريب» فقال: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم على العقلاء قبل

---

(١) في (ت): «من».

(٢) انظر: المجموع ٩/ ٣٩٥.

(٣) أي: تقرير السؤال.

(٤) سقطت من (غ).

(٥) لأن عدم الحكم - كما بيَّن - معناه عدم التعلق، فلا ينافي قولَنا بعدم الحكم - مذهبَ الشيخ في قِدَم الحكم.

(٦) سقطت من (ت).

ورود الشرع، وعبَّروا عن نفي الأحكام بالوقف[١]، ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع[٢]، وإنما عَنَوْا به انتفاء الأحكام[٣][٤]. انتهى. وهو مُصَرِّح ببطلان ما ذهب إليه المصنف من التفسير، وكذا قال إمام الحرمين في «البرهان»: «لا حكم على العقلاء [٥]قبل الشرع[٥]»[٦]. وليس مراده إلا الوقف لعدم الحكم. وقال الغزالي: «إنْ أراد أصحاب الوقف أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال - فصحيح. وإنْ أرادوا عدم العلم فهو خطأ»[٧].

فإن قلت: الوقف: هو الإمساك عن الحكم بشيءٍ، فلا يناسبُ تفسيرَه بالجزم بأن لا حكم[٨].

قلت: معنى الوقف يرجع إلى أنَّ فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة؛ لعدم التعلق به. فالتوقف إنما هو في وصْف الفعل، لا في وجود الحكم وعدمه، لكن لما كان السببُ في هذا الوقف القطعَ بعدم الحكم بمعنى عدم التعلق - فَسَّرنا التوقف بعدم الحكم تجوزا[٩].

---

(١) في (ص): «بالتوقف». والمثبت هو الموافق لما في «التلخيص».

(٢) أي: الوقف الذي يكون سببه تعارض الأدلة وعدم ترجُّح واحدٍ منها على الآخر، فهذا وقف بمعنى التشكك في الحكم.

(٣) فالوقف معناه: أن الحكم متوقف على ورود الشرع، ولا حكم في الحال.

(٤) انظر: التلخيص ٣/ ٤٧٣.

(٥) في (غ)، و(ك): «قبل ورود الشرع».

(٦) البرهان ١/ ٩٩.

(٧) المستصفى ١/ ٢٠٩، مع اختصار وتصرف من الشارح.

(٨) المعنى: أن الوقف هو عدم الحكم بشيءٍ نفياً أو إثباتاً، وهنا فُسِّر الوقف بنفي الحكم جزماً، وهو خلاف الظاهر من معنى الوقف.

(٩) المعنى: أن الوقف هنا معناه: أن فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة؛ لعدم تعلُّق هذه الأحكام بفعل المكلف قبل البعثة، فتوقُّفُنا إنما هو في وصف فعل المكلف بأي حكم شرعي من إباحة أو حرمة أو غيرهما، لا في وجود الحكم وعدمه، بل نحن نقطع بعدم وجوده (أي: عدم تعلقه)، ولما كان قَطْعُنا بعدم وجود الحكم قبل البعثة هو السبب في توقفنا عن وصف فعل المكلف بأي حكم شرعي - فسرنا التوقف بعدم الحكم تجوزاً، وإلا فالأصل أن نقول: نتوقف عن الحكم على فعل المكلف.

فإن قلت: هذا لا يجامع اختياركم أن التعلق قديم.

قلت: المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه[1]، وهو منتف قبل البعثة؛ فلذلك اخترنا انتفاء الحكم قبل البعثة، وفسرنا توقف الشيخ به[2].

فإن قلت: هل الحكم بنفي الحكم قبل البعثة عقلي أم[3] شرعي؟

قلت: هو عقلي لا شرعي.

بقي [4]مما ننبه[4] عليه هنا: أن ما نقله المصنف عن الإمام ليس بجيد، فإنه حكى في «المحصول» قول الوقف، ثم قال: «هذا الوقف تارة يُفسَّر: بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم. وتارةً: بأنا لا ندري هل هنا حكم أم لا؟ وإنْ كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر»[5]. انتهى. فليس فيه اختيار ما نقله المصنف عنه[6].

فإن قلت: ما عذر المصنف في ذلك؟

[ص١/١٢٢] قلت/: الظاهر أنه اتبع[7] صاحب «الحاصل»، حيث قال فيه: «التوقفُ مرةً يفسَّر: بأنا لا ندري الحكم. ومرةً بعدم الحكم، وهو الحق»[8] وظَنَّ/ أن صاحب «الحاصل» اتبع الإمام على عادته، فنسب [ك/٦٤] اختيار هذا القول إلى الإمام، ويحتمل أن المصنف وقف للإمام على اختيار ذلك في كلامٍ له غير هذا الموضع[9]، أو أنه أراد بالإمام إمام الحرمين فإنه

---

(١) أي: الذي يظهر أثره في المكلَّف بالتكليف.

(٢) أي: بانتفاء الحكم.

(٣) في (ص): «أو».

(٤) في (ت): «ما يُنَبَّه».

(٥) المحصول ١/ق١/٢١٠.

(٦) لأن المصنف نقل عن الإمام أنه يفسِّر الوقف بعدم الحكم، مع أنَّ الإمام ذكر معنيين للوقف ولم يختر أحدهما.

(٧) في (ص): «تبع».

(٨) الحاصل ١/٢٦٧.

(٩) أي: في كلامه له في غير هذا الموضع، وفي المطبوعة ١/٩٢: «في كلامٍ له في غير هذا الموضع». لكن هذا بخلاف جميع النسخ المخطوطة.

اختار ذلك في «البرهان» حيث قال: «لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع[1]»[2] وهما احتمالان بعيدان[3].

قال: (احتج الأولون: بأنه انتفاعٌ خالٍ عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فيباح، كالاستظلال بجدار الغير، والاقتباس من ناره. وأيضاً المواكيل[4] اللذيذة خُلقت لغرضنا؛ لامتناع العبث، واستغنائه تعالى. وليس للإضرار اتفاقاً فهو للنفع: وهو إما التلذذ، أو الاغتذاء، أو الاجتناب مع الميل، أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول. وأجيب عن الأول: بمنع الأصل، وعِلِّية الأوصاف، والدورانُ ضعيف. وعن الثاني: بأن فعله[5] لا يُعَلَّل بالغرض، وإنْ سُلِّم فالحصر ممنوع).

احتج الأولون وهم القائلون بالإباحة بوجهين:

أحدهما: أنها انتفاع خال عن أمارة المفسدة، فإن الكلام مفروض في فعلٍ لا يظهر له مفسدةٌ، وخالٍ عن مضرة المالك؛ لأن المالك هو الله المنزه عن المَضَارّ، المبرأ عن المنافع، فتكون مباحةً قياساً على الاستظلال بجدارالغير، والاستضاءة بناره بغير إذنه، فإنه أبيح لخُلُوه عن أمارات المفسدة ومضرة المالك، فلما وجدنا الإباحة دائرةً مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً، والدوران يدل على عليّةِ المَدَار للدائر[6] - دَلَّ[7] على عِلِّيتها لإباحة

---

(١) في (غ)، و(ك): «الشرائع».

(٢) انظر: البرهان ١/ ٩٩.

(٣) يعني: فالظاهر أن المصنف اتبع صاحب «الحاصل»، وظن أن ذلك هو رأي الإمام.

(٤) في هامش (ص): «المآكل». وهو الموافق لما في نهاية السول ١/ ٢٩٠، وفي السراج الوهاج ١/ ٢٠٠: المآكيل. وفي لسان العرب ١١/ ٢٠: «وآكل الرجلَ وواكله: أكل معه، الأخيرة على البدل وهي قليلة، وهو أكيل من المُؤَاكلة، والهمز في آكله أكثر وأجود».

(٥) في (غ): «أفعاله».

(٦) يعني: الوصف الذي هو المدار، علة للحكم الذي هو الدائر.

(٧) هذا جواب الشرط: فلما وجدنا الإباحة... إلخ.

الأفعال، وهي (١موجودة في١) صورة النزاع؛ فيلزم الإباحة فيها.

وتمثيل المصنف بالاقتباس فيه نظر؛ لأن الاقتباس أَخْذُ جزءٍ من النار وهو لا يجوز بغير الإذن، فالأولى التمثيل بالاستضاءة كما ذكرناه[٢]. وقد ذكر الرافعي جواز الاستظلال بجدار الغير، والاستضاءة بناره، والاستناد وإسناد المتاع[٣] - في أثناء كلامه في القسم الثاني في الجدار المشترك من كتاب الصلح[٤]. وذكر القَفَّال المسألة في «الفتاوي» في واقعةٍ جرت له مع السلطان محمود، وأنه يجوز السعي في أرض الغير إذا لم يخش أن تُتخذ بذلك طريقاً، (*ولا لَزِم*) منه ضرر، قال: وكذلك النظر في مرآة الغير، والإيقاد/[٥] من [ص١/١٢٣] ناره، والاستظلال بجداره، والالتقاط/ من حبوب الزرع المتناثر. وذكر القفال [غ١/١٦] في «الفتاوي» أيضاً أنه يجوز إسناد خشبةٍ إلى جدار الغير[٦].

الوجه الثاني: أن المواكيل اللذيذة إنْ خُلقت لا لغَرَض كان عبثاً محالاً، وإن خُلقت لغرضٍ فلا جائز أن يعود إلى الباري؛ لتنزهه عن الأغراض، فتعيَّن أن يكون لغرضنا، وليس هو الإضرار باتفاق العقلاء، فهو حينئذ النفع. وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً، كالتلذذ والاغتذاء[٧]. أو أخروياً يتعلق بالعمل، كالاجتناب؛ لِكَوْن تناولها مفسدة[٨] - مع الميل[٩]، فيستحق الثواب باجتنابها[١٠]. أو أخروياً يتعلق بالعلم، كالاستدلال بها على

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/٩٢، وشعبان ١/١٤٦.

(٢) في (ص): «ذكرنا».

(٣) في (غ): «الأمتاع».

(٤) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز ١٠/٣١٧، ٣١٨، وهو مطبوع مع «المجموع».

(*) في المطبوعة ١/٩٢، وشعبان ١/١٤٦: و«إلا لزم». وهو خطأ.

(٥) في (ت): «والإينار».

(٦) أي: بغير إذنه.

(٧) أي: ما يؤكل للتغذية والتقوية.

(٨) سقطت من (غ).

(٩) قوله: «مع الميل» متعلّق بقوله: «كالاجتناب». أي: كالاجتناب مع الميل.

(١٠) لكونه ترك التلذذ بها مع ميل النفس إليها؛ فيستحق الثواب بهذا الاجتناب، فيكون هذا مصلحة أخروية.

وجود الصانع، وكمال قدرته. وكل ذلك لا يحصل إلا بالتناول: (1)أما توقف الالتذاذ والاغتذاء على التناول(1) فواضح. وأما توقف الاجتناب عليه؛ فلأن المكلف إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت نفسه إليها، وإنما يكون ذلك/ بعد التناول(2). كذا قيل. والحق أن تارك المعاصي امتثالاً لأمر الله تعالى مع عدم مَيَلانه إليها يثاب(3) على تركها، بل هو عند قوم أعلى درجة من الذي فعلها ثم انزجر عنها. [ت/١/٤٧]

وأما توقف الاستدلال فلأنه إنما يكون بعد معرفتها. هذا تقرير الوجيهن.

قال في الكتاب وأجيب عن الأول: بأنا لا نسلم ثبوت الحِكَم في المقيس عليه، فإن الاستظلال بجدار الغير، والاقتباسَ من ناره، من جملة الأفعال الاختيارية الداخلة تحت صور النزاع، ولئن سلمنا ثبوتَ الحكم في الأصل(4) فلا نسلم أنه معلَّل بهذه الأوصاف، واستدلالكم على ذلك بالدوران لا يفيدكم؛ لأن الدوران وإن كان حجة فالظن الحاصل منه ضعيف لا يُستدل بمثله على هذه المسألة(5).

واعلم أن هذا لا يخالِف قولَه في القياس بحجية الدوران؛ لأن القائل بحجيته معترِف بأنه جارٍ في مجاري الظنون الضعيفة/ التي يُستدل بها على الفروع الفقهية الجزئية دون المسائل الأصولية. وأما مَنْ قال بأنه مفيد للقطع فلا مبالاة بمُعْتَقدِه الفاسد. [ك/٦٥]

وأجيب عن الثاني: بأن الدليل المذكور مبنيٌ على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وقد بَيَّنَّا فيما سلف أنه لا يجوز تعليلها.

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/ ٩٣، وشعبان ١/ ١٤٧.

(٢) يعني: إنما يكون ميل النفس إلى هذه المواكيل اللذيذة، ودعوة النفس إليها - بعد الأكل منها، ومعرفة لذتها. أما قبل ذلك فلا تدعوا النفس إليها لعدم علمها بلذتها.

(٣) في (غ)، و(ك): «مثاب».

(٤) أي: إباحة هذه الأمور.

(٥) لأن العلة التي جُعِلت مداراً للدوران مُتَنَازَعٌ فيها، فهي ضعيفة لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً، والمسائل الأصولية تحتاج إلى القطع.

ولقائل أن يقول: إذا كان الكلام في هذا الفرع مفرَّعاً على القول بقاعدة التحسين والتقبيح ـ وجب المشي فيه على/ قاعدة القوم، وهم [ص١٢٤/١] يعلِّلون أفعال الله تعالى، ويزعمون أنها تابعة للمصالح.

ثم قال المصنف: ولئن سلمنا جوازَ تعليلها فلا نسلِّم انحصار الغرض فيما ذكرتم، وجاز أن يكون الغرض في خَلْقِها هو التنزه بمشاهدتها[١] أو غيرُ ذلك.

قال: (وقال الآخرون: تصرفٌ بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد، وَرُدَّ: بأن الشاهد يتضرر به[٢] دون الغائب).

احتج القائلون: بأنها مُحَرَّمة بأن الأفعال الاختيارية تصرفٌ في[٣] مِلْك الغير بغير إذنه[٤]؛ فيحرم، قياساً على التصرف في مِلْك الشاهد ـ الذي هو الإنسان ـ بغير إذنه، والجامع بَيِّنٌ.

ورُدَّ هذا بالفرق: وهو أن حرمة التصرف في مِلْك الشاهد بغير إذنه إنما كانت؛ لتضرره بذلك، وهذا بخلاف الغائب ـ وهو الله ـ لتنزهه عن الأضرار.

وقد عَلِمَ الواقفُ على هذا برَدِّ المصنفِ على الفريقين: أنه يختار الوقف.

واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة بين الواقفية والقائلين بالإباحة كما قال إمام الحرمين، قال: «فإنهم لم يَعْنُوا بالإباحة ورودَ خبرٍ عنها، وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك، والأمرُ على ما ذكروه. نعم لو قالوا: حَقٌّ على المالك[٥] أن يبيح[٦] ـ فهذا ينعكس الآن عليهم بالتحكم في

(١) أي: التمتع بمشاهدتها

(٢) سقطت من (غ).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت)، و(ص): «إذن».

(٥) وهو المولى سبحانه وتعالى.

(٦) وهو مقتضى قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين.

تفاصيل النفع والضرر على مَنْ لا ينتفع ولا يَستضر»[1].

قال: (تنبيه: عدم الحرمة لا يوجب الإباحة؛ لأن عدم المنع أعم من الإذن).

هذا إشارة إلى جوابٍ عن سؤال مقدَّر ذَكَره الفريقان على الواقفية بمعنى: لا حكم. ولك أن تقول: المصنف غنيٌّ عن ذِكْر هذا؛ إذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم، بل بمعنى عدم العلم.

وتقرير السؤال: أن الأفعال إنْ كانت ممنوعاً منها فهي محرمة، وإلا فهي مباحة.

[2]والجواب: أنا لا نسلِّم أنها إذا لم تكن ممنوعاً منها تكون مباحة[2]؛ لأن المباح هو ما أُعلم فاعلُه أو دُلَّ على أنه لا حرج في فعله ولا تركه، ولا يلزم من عدم المنع [3]الإذنُ؛ لأن عَدم المنع[3] أعمُّ من الإذن، والعام لا يستلزم الخاص[4][5]. **قال:**

---

(1) البرهان ١/١٠٠.

(2) سقطت من (ت).

(3) سقطت من (غ).

(4) فوجود العام لا يدل على وجود الخاص، مثل: الحيوان إذا وُجِد لا يلزم منه وجود الإنسان.

(5) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق١/٢٠٩، الحاصل ١/٢٦٥، نهاية السول ١/٢٧٥، السراج الوهاج ١/١٩٦، المعتمد ٢/٣١٥، العدة ١٢٣٨/٤، شرح الكوكب ١/٣٢٢، تيسير التحرير ٢/١٦٧، فواتح الرحموت ١/٤٨، إحكام الفصول ص٦٨١.

(الفصل الثاني

في المحكوم عليه

وفيه مسائل

الأولى: يجوز الحكم على المعدوم: كما أنَّا مأمورون بحكم الرسول ﷺ).

قال أصحابنا: المعدوم يجوز أن يُحْكم عليه، لا بمعنى أنَّ حال كونه معدوماً يكون مأموراً، فإنه معلوم الفساد بالضرورة، بل بمعنى: أنه يجوز/ أن يكون الأمر موجوداً في الحال، ثم إن الشخص الذي يُوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك. [ص/١٢٥/١]

وأما سائر الفِرَق فقد أنكروه وعظَّموا النكير على شيخنا أبي الحسن - رضي الله عنه - حتى انتهى الأمر إلى[١] انكفاف طائفة من الأصحاب/ عن هذا المذهب، منهم أبو العباس القلانسي[٢] مِنْ قدماء الأصحاب. [غ/١٧/١]

وقال[٣]: كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وإنما تثبت[٤] هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين،

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) لم أقف على ترجمته، والمذكور في كتب التراجم أبو العز القلانسي، وهو مقرئ، فالله أعلم هل في كلام الشارح تصحيف؟
انظر: ترجمة أبي العز في: الطبقات الكبرى ٦/ ٩٧، سير ١٩/ ٤٩٦، الأعلام ٦/ ١٠١.
وقد راجعت طبقات الشافعية للإسنوي، وابن قاضي شهبة، وابن الصلاح، وابن هداية الله، فلم أَعْثُرْ على ذكر لأبي العباس القلانسيّ، وكذا في البداية والنهاية، فالله أعلم.

(٣) أي: أبو العباس القلانسي، رضي الله عنه.

(٤) في (ص): «ثبتت».

كما يتصف الباري بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يَزالُ[1][2]، وجَعَل ذلك مِنْ صفات الأفعال[3]. وهذا ضعيف؛ لأنه إثباتٌ لكلام خارجٍ عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام، وذلك مستحيل قطعاً[4]، فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ثم يستَجِدُّ كونها كلاماً فيما لا يزال[5].

وذهب بعض الفقهاء كما حكاه القاضي في «مختصر التقريب» إلى أن الأمر قبل وجود المأمور أمْرُ إنذار وإعلام وليس بأمر إيجاب[6].

وهو ضعيف؛ لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام؛ فإنه[7]

---

(١) يعني: وإنما تثبت صفات الخلق والرزق عند وجود الخلق والرزق.

(٢) انظر: البرهان ١/ ٢٧٠.

(٣) الصفات الفعلية عند الأشاعرة: هي التي يتوقف ظهورها على وجود الخلق. والحدُّ بين صفات الذات وصفات الفعل: أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة للزم الموت، ولو نفيت القدرة للزم العجز، وكذا العلم مع الجهل، ولو نفيت الإرادة للزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت عنه سبحانه الكلام للزم الخرس والسكوت، فثبت أنها من صفات الذات. وأن ما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه. وصفات الأفعال حادثة عند الأشاعرة؛ لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، وتعلقاتها حادثة.

انظر: شرح الجوهرة ص١٢٠، ١٢١، في شرح البيت الثلاثين.

(٤) يعني: ما قاله أبو العباس القلانسي - رحمه الله تعالى - ضعيف؛ لأنه تكلم عن كلام الله تعالى في الأزل، وهو كلامه النفسي كما هو عند الأشاعرة، فهذا الكلام لا يوصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، إلى غير ذلك من أقسام الكلام اللفظي. فَوَصْفُ الكلام النفسي بأوصاف الكلام اللفظي مستحيل قطعاً.

(٥) يعني: فلئن جاز أن لا يُسَمَّى الله آمراً إلا بوجود المأمور، ولا خالقاً إلا بوجود المخلوق، فما المانع مِنْ أَنْ نُجري هذا الأمر في الكلام النفسي، ونقول: إن كلامه النفسي ليس كلاماً إلا إذا وُجِد المخاطَب بذلك الكلام. وهذا التضعيف نقله السبكي عن إمام الحرمين في البرهان ١/ ٢٧١.

(٦) انظر: التلخيص ١/ ٤٥٠.

(٧) في (ت): «لأنه».

كما يُستبعد إلزام المعدوم[1] يُستبعد إعلامه.

واحتج أصحابنا: بأن الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي صلى الله عليه وسلم مع أن ذلك الأمرَ ما كان موجوداً إلا حال عدمنا.

[ك/٦٦] **قال: (قيل الرسول/ عليه السلام أخبر بأنَّ مَنْ سيُولد[2] فالله سيأمره. قلنا: أمر الله في الأزل معناه: أن فلاناً إذا وُجِد فهو مأمور بكذا. قيل: الأمر في الأزل ولا سامعَ ولا مأمورَ عبثٌ، بخلاف أمر الرسول عليه السلام. قلنا: مبني على القبح العقليّ، ومع هذا فلا سَفَه أنْ يكون في النفس طلبُ التعلُّم من ابنٍ سَيُولد).**

اعترض الخصوم على الدليل المتقدم: بأنه لا يصح قياس أمر الله تعالى على أمر الرسول ﷺ؛ لأنه صلى الله عليه/ وسلم مبلِّغ لأمر الله [ت٤٨/١] تعالى، فيكون مُخْبِراً عن الله بأن فلاناً إذا وُجد وانخرط في سلك مَنْ يفهم الخطاب فالله يأمره بكذا، وإذا كان كذلك لم يكن أمراً للمعدوم بشيء.

وأجاب المصنف: بأنا أيضاً نقول: أمْرُ الله في الأزل معناه: أنه أخبر بأنَّ مَنْ سيوجد ويستعِدُّ لتعلُّق الأمر به - يصير مأموراً بأمري، كما قلتم في أمر الرسول ﷺ/. [ص١٢٦/١]

فإن قلت: [3]إذا كان أمْر الله بمعنى الإخبار فلا يكون أمراً حقيقياً. قلت[3]: كذا ذهب إليه بعض الأشاعرة. وضعَّفه الإمام بوجهين:

أحدهما: أنه إنْ كان مُخْبِراً لنفسه فهو سَفَه، أو لغيره فمحال؛ إذ ليس ثَمَّ غيره، ولهذا ذهب مَنْ صار إلى أنَّ كلام الله في الأزل[4] لم يكن

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك): «المأمور». وهو خطأ، إلا إذا تأولناه بالمأمور قبل وجوده، لكن فيه لبس. وفي المطبوعة ٩٦/١: «المعدوم». وهو الصواب، وموافق لما في التلخيص ٤٥١/١، فإنه قال العبارة ذاتها.

(٢) في (ت): «ولد».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) عبارة الرازي في المحصول ١/ق٤٣٣/٢: «ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب التميمي من أصحابنا: إلى أن كلام الله تعالى في الأزل....»

أمرًا ولا نهياً، ثم صار فيما لا يزال كذلك[1].

واعترض عليه القرافي بأنا نقول: «إنه مخبِر لنفسه، والقائل يُسند[*] في فكره طول ليله ونهاره، ولا معنى لذلك[2] إلا الإخبارات، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه، فلا يكون في حق الله تعالى قبيحاً، بل الله تعالى عالم بجميع معلوماته، ويخبر عن كل معلوم بخصائص صفاته، وأحواله، ولا استحالة في ذلك. ولم يزل الله تعالى في الأزل يُخبر عن صفات كماله، ونعوت جلال نفسِه بكلامه النفسي أزلاً وأبداً، ولا يَسْمع ذلك إلا اللّهُ تعالى بسمعه القديم، وإلى هذا الإخبار أشار عليه السلام بقوله: «لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[3]، فاللّه تعالى يثني على نفسه دائماً أزلاً وأبداً، ولا معنى للثناء إلا الإخبار». قال: «وهذا واجبٌ حقٌ لا يُنكره إلا مَن لم يُرَيَّض بالعلوم العقلية الكلامية»[4].

والثاني: من اعتراضَي الإمام: أنه لو[5] كان بمعني الإخبار ثَمَّ[6] لقَبِل الصدقَ والكذب، ولكان يلزم أن لا يجوز العفو؛ لأن الخُلف في خبر الله

---

(1) يعني: ثم صار كلام الله بعد وجود المخلوقين فيما لا يزال أمراً ونهياً.

(*) في (ت)، و(ص)، و(ك): «والعاقل يستند». وهو تصحيف، والمثبت من نفائس الأصول ٤/١٦١٦، وفي المطبوعة ١/٩٦، وشعبان ١/١٥٠: «يشتغل». وهو خطأ، وتصرف من الطابع بدون إشارة إلى التعديل، والمعنى: أن القائل المتكلم في نفسه يُسند القولَ ويعزوه وينسبه في نفسه.

(2) أي: الإسناد. وهذا مما تصرف فيه الشارح، وإلا فعبارة القرافي: «ولا معنى للإسنادات إلا الإخبارات». نفائس الأصول ٤/١٦١٦.

(3) أخرجه أحمد في المسند ١/٩٦. وأبو داود في سننه ٢/١٣٤، كتاب الصلاة، باب القنوت في الوتر، رقم ١٤٢٧. والنسائي ٣/٢٤٨، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الدعاء في الوتر، رقم ١٧٤٧. والترمذي ٥/٥٢٤، كتاب الدعوات، باب في دعاء الوتر، رقم ٣٥٦٦. وابن ماجة ١/٣٧٣، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في القنوت في الوتر، رقم ١١٧٩.

(4) انظر: نفائس الأصول ٤/١٦١٦ ـ ١٦١٧، مع تصرف من الشارح واختصار.

(5) في (ت): «إن».

(6) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٩٦، وشعبان ١/١٥١.

محال[1]. وهو ضعيف؛ لأنا نقول: الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو. ذكره الأصفهاني في شرح المحصول.

ثم اعترض الخصم على الجواب: بأن الأمرَ بالمعنى الذي ذكرتموه أيضاً محال في حق الله تعالى دون رسول الله ﷺ؛ لأنه تعالى إذا أخبر في الأزل يكون قد أخبر ولا سامعَ ولا مأمورَ ومَنْهِيَّ، وصار كمن خلا بنفسه يُحَدِّثها، وذلك عبث، بخلاف أمر الرسول ﷺ فإن بين يديه مَنْ يسمع ويمتثل ويُبَلِّغ.

وأجاب: بأن تقبيح هذا[2] مبني على مسألة التحسين والتقبيح، وهي منهدمة الأركان.

ولقائل أن يقول: إنْ ثبت قُبْح هذا فهو صفة نقص ولا خلاف، كما سلف في أن التحسين والتقبيح على معنى صفات الكمال والنقص عقلي[3]، وما تقدم من كلام القرافي يصلح جواباً هنا.

[ص١/١٢٧] ثم أجاب المصنف **ثانياً**: بأن/ أمر الله تعالى هو الطلب القائم بذاته على رأي أهل الحق، ولا سَفَه في قيام طلب الفعل بذاته ممن سيوجد، كما أنه لا سفه في أن يقوم بذات الأب طلبُ تَعَلُّم العلم من الولد الذي سيوجد؛ ولو قُدِّر بقاء ذلك الطلب حتى يوجد الوَلَد ـ صار مطالَباً بذلك الطلب ومأموراً، فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو: اقتضاء الطاعة من العباد ـ قديمٌ، تَعَلَّق بعِبادِ على تقدير وجودهم، فإذا وُجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء.

---

(١) انظر هذين الاعتراضين في المحصول ١/ق٢/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(٢) أي: تقبيح هذا في حق الله تعالى، وهو إخبار النفس وتحديثها دون سامع.

(٣) يعني: إنْ ثبت كون إخبار النفس وتحديثِها دون سامع قبيحٌ في حق الله تعالى ـ فهو صفة نقص بغير خلاف؛ لأن هذا التقبيح من قبيل التقبيح العقلي الذي لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في التحسين والتقبيح على معنى التكليف والثواب والعقاب، وهذا ليس كذلك. ولكن بَيَّن الشارح بعد هذا بأن كلام القرافي الذي يفيد أن هذا ليس قبيحاً يصلح جواباً هنا عن تقبيح الخصم، أما جواب المصنف ببطلان التحسين والتقبيح فهو غير سديد. وهذا الذي اعترض به الشارح اعترض به الإسنوي في نهاية السول ١/ ٣١٤.

وهذا الجواب صحيح، إلا أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح(١)، فإنا لا/ نسلم أنه يقوم بذات الأب (٢طلبٌ للتعلم٢) من ابن سيولد، وإن [غ/١٨/١] كان الغزالي في طائفة قالوا: إنَّ ذلك ثبت للذاهبين إلى كلام النفس(٣)، بل نقول(٤): إنما يقوم بذاته أنه لو وُجد لَطَلَب منه(٥).

---

(١) قياس الغائب على الشاهد نوع من القياس العقلي، وذهب إلى صحته أكثر المتكلمين. وضعَّفه الإمام وغيره؛ بأنه لا يفيد اليقين والمطلوب في المسائل التي استدلوا به فيها اليقين، مع أن في تعبيرهم عن الباري تعالى بالغائب إساءة أدب. وقال بعدم صحته الحنفية أيضاً. والقائلون به قالوا: لا بد من جامع عقلي، والجامع أربعة: العلة، والحد، والشرط، والدليل.
فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقولهم: العالِمية في الشاهد ـ يعني: المخلوقات ـ معلَّلةٌ بالعلم، فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى.
وأما الجمع بالحد فكقولهم: حَدُّ العالِم شاهداً: مَن له العِلْم، فكذلك في الغائب.
وأما الجمع بالدليل فكقولهم: التخصيص والإتقان يدلان على الإرادة والعِلْم شاهداً، فكذلك في الغائب.
وأما الجمع بالشرط فكقولهم: شرط العلم والإرادة في الشاهد وجودُ الحياة، فكذلك في الغائب.
تنبيه مهم: قال المطيعي ـ رحمه الله ـ في حاشيته على الإسنوي ٤/ ٤٣: «العالمية: وهي الكون عالماً ـ لها علةُ اشتقاقٍ عقلاً وهي العلم، فلا يتصف بالعالِمية إلا مَنْ قام به العِلْم، كالعالم لا يُوصف به إلا من قام به العلم، وهذا المقدار هو الذي يثبت بالقياس، **وأما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم في الغائب مع حقيقة العلم في الشاهد، مع مخالفة حقيقة الغائب للشاهد ـ فلا يثبت بالقياس**. فمعنى ذلك: أننا اتفقنا مع المعتزلة أنه تعالى يُوصف بالعالمية، ولا يصح أن يُوصف بها إلا مَنْ قام به علة الاتصاف وهي العلم، فيثبت أن لله صفةً هي العلم، **لكن مع القطع أن صفة العلم لله تعالى لا تماثل صفة العلم فينا في الكُنْه والحقيقة، سبحانه ليس كمثله شيء**».
انظر المسألة في: المحصول ٢/ ق٢/ ٤٤٩، نهاية الوصول ٧/ ٣٢٣٥، نهاية السول ٤/ ٤٢ ـ ٤٤، شرح تنقيح الفصول ص٤١٢، شرح المحلي مع حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨، شرح المحلي مع حاشية العطار ٢/ ٢٤٩، تيسير التحرير ٣/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٢) في (ك)، و(غ): «طلب التعلم».

(٣) يعني: مَنْ يثبتون كلام النفس يقولون: بأن ما يقوم بذات الأب من طلب التعلم من ابن سيولد ـ صحيحٌ.

(٤) في (ص): «يقول».

(٥) الفرق بين هذا القول والذي قبله: أن الذي قبله جعل الطلب حاصلاً قبل وجود الابن، وهذا القول لا يُثبت الطلبَ إلا بعد وجوده.

[ك/٦٧] فإن قلت: إنما كان[١] ذلك لأن الشاهد غالباً لا يستيقن [٢]وجود/ ولدٍ لَهُ إذ لا علم له بالغيب، بخلاف مَنْ يعلم أن فلاناً يُوجد[٢] في الوقت الفلاني لا محالة بتقديري وإرادتي، ونحن نفرض شخصاً أخبره صادق: بأنه يولد لك غلام[*]، ولا بِدْع أن يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه[٣].
قلت: ولو فرضتَ ذلك لم نسلِّم صحة قيام ذلك في نفسه، وكيف يَطْلب ولا مطلوباً منه!

فإن قلت: فما الفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد، حيث اخترتم[٤] صحة قيام ذلك بذات الله دون[٥] الشاهد؟

قلت: الله تعالى ليس كلامه إلا النفسي ولا يمكن أن يكون قيامه بذاته حادثاً، وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث، تعالى الله عن ذلك؛ فلذلك لزم من هاتين المقدمتين أعني: امتناع كون كلامه غير نفسي[٦]، وامتناع كونه محلاً للحوادث[٧] ـ أن يكون الأمر قائماً بالذات في القدم[٨]، وتعلقه بالمأمور حادث على حسب استعداده.

وأما الشاهد[٩] الذي لا يستحيل على ذاته[١٠] قيام الحوادث بها، وأمْرُه يصدق طَوْراً باللسان وطوراً بالجَنان ـ فلا ضرورة بنا إلى أن[١١] نقدِّر

(١) في (غ): «يكون».
(٢) سقطت من (ت).
(*) في (ص): «عالم». وفي المطبوعة ١/٩٧، وشعبان ١/١٥٢: «علم». وكلاهما خطأ.
(٣) وهو طلب التعلم.
(٤) في (ص): «أجزتم».
(٥) في (ص): «بخلاف».
(٦) هذه المقدمة الأولى.
(٧) هذه المقدمة الثانية.
(٨) هذه النتيجة.
(٩) أي: الإنسان.
(١٠) سقطت من (ك).
(١١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٩٨، وشعبان ١/١٥١.

قيام الطلب بذاته مِنْ معدوم، وما لنا لا نؤخّره[1] إلى حين يُوجد ذلك المعدوم، فَوَضح السِّر في كون أمرِ الله تعالى من الأزل، وثبوت الفارق بين الغائب والشاهد، وأنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر/ . وما ذكره [ص١/١٢٨] الخصوم من الحُسْنِ والقبح والهذيان والسفه والانتظام والاتساق[2] في أمرٍ ولا مأمورَ وغيرِها كلُّها من نعوت المُحْدَثات، والقديم يتقدس عنه، ويُحَقِّق هذا أن مَنْ أحبَّ أن يُحيط علماً بقَطْر البحار وأوراق الأشجار ـ عُدَّ سفيهاً واستُقْبح منه ما أتى به، بخلاف الرب سبحانه وتعالى. فالمعدوم الذي وُجد أنه متوقف على أمره[3]، وقد قَدَّر وجودَه في وقتٍ معلومٍ لا يتخلَّف عنه، على صفةٍ معلومةٍ لا انفكاكَ لها دون أمره ـ نازلٌ[4] عندهَ مَنْزِلة الموجود، فهو يأمره وينهاه ولا قبح في[5] هذا في جانب الباري سبحانه وتعالى، وهذا واضح لمن تدبره، ومَنْ أراد الزيادة فالكتب الكلامية التي وضعها أصحابنا بين أظهرنا.

وإمام الحرمين قال: إن هذا الموضع مما يستخيرُ اللَّهَ فيه، ووعدَ بإملاء مجموعٍ عليه[6]، وقال: قولُ القائل إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس[7]، فإنَّه[8] إذا وُجِد لم يبق معدوماً، ولا شك أن الوجود شَرْط في كون المأمور مأموراً، وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمرٍ بلا مأمور. وهذا

---

(١) أي: لا نؤخر الأمر والطلب.

(٢) الاتساق: الانتظام. لسان العرب ١٠/ ٣٨١، مادة (وسق).

(٣) أي: أمر الله تعالى، والمعنى: أن وجود المعدوم متوقف على أمر الله تعالى بإيجاده.

(٤) قوله: نازلٌ. خبر قوله: فالمعدوم الذي وجد... إلخ.

(٥) سقطت من (ص)، و(ت).

(٦) انظر: البرهان ١/ ٢٧٥.

(٧) في (ت): «يلتبس». وفي (ص): «تَلَبُّس». والمثبت هو الموافق لما في البرهان. وفي اللسان ٦/ ٢٠٤ مادة (لبس): «اللَّبْس واللَّبَس: اختلاط الأمر... والتلبيس كالتدليس والتخليط، شُدِّد للمبالغة، ورجل لَبَّاس ولا تقل مُلَبِّس... وتلبَّس بي الأمر: اختلط وتعلق».

(٨) سقطت من (ت).

[ت٤٩/١] مُعْضِلٌ أرِبٌ[*]؛ فإن الأمر من الصفات المتعلِّقة، وفَرْض/ مُتَعَلِّقٍ ولا متعلَّق له محال[١]. انتهى. وفيما أوردناه كفاية.

(فائدة):

قال إمام الحرمين في «التلخيص» المختصر من «التقريب والإرشاد»: «ذهب بعض من لا تحقيق له إلى أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق بموجودٍ واحدٍ فصاعداً، ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود[٢]، وسقوط هذا واضح»[٣].

(تنبيه):

قد يُسأل عن الفَرْق بين هذه المسألة، وبين قولنا: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة، وقد نفينا الأحكام قبل ورودهم ثَمَّ[٤]، وأثبتناها هنا في الأزل؟

والجواب: ما تقدم في خلال الكلام من أن معنى قولنا: لا حكم قبل ورود الشرع ـ أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها، فالمنفي[٥]

(*) في (ص): «أذب». وفي (غ): «أزب». وفي المطبوعة ١/٩٩، وشعبان ١/١٥٣: «إذن». وكل هذا تصحيف وتحريف. والصواب ما أثبتُّه، وهو الموافق لما في البرهان ١/ ٢٧٥، إلا أن فيه: «معضل الأرب». هذا في بعض النسخ، وفي بعضها خرم فلم تتضح الكلمة، كما يقول المحقق للبرهان، والصواب بالتنكير: أرِبٌ، كما في (ت)، والمعنى: شديد. قال في اللسان ١/ ٢١٢، مادة (أرب): «يقال: أَرِبَ الدهرُ يأرَبُ إذا اشتد... وفي حديث سعيد بن العاص رضي الله عنه قال لابنه عمرو: لا تَتَأَرَّبْ على بناتي، أي: لا تتشدد ولا تَتَعَدَّ».

(١) البرهان ١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٢) يعني: يُشترط لتعلق الأمر بالمعدوم وجودُ واحدٍ فصاعداً من المأمورين حال الكلام، ثم يتبعه بعد ذلك المعدومون إذا وجدوا.

(٣) التلخيص ١/ ٤٥٧.

(٤) أي: هناك، في مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، ونفي الأحكام قبل ورود الرسل يعني نفي الأحكام في الأزل؛ لأن الأزل داخل في عموم قولنا: قبل ورود الرسل.

(٥) في (ك): «فالمنتفي».

هناك تَعَلُّقُ الأحكام لا ذواتُها، (١) والذي ندعيه هاهنا في الأزل ذواتُها (١)، فلا تناقض بين الكلامين (٢)(٣).

قال: (الثانية: لا يُجَوِّز تكليفَ الغافل مَنْ أحال تكليفَ المحال؛ فإن (٤) إتيان (٥) الفعل (٤) امتثالاً يعتمد العلم/ ولا يكفي (٦) مجردُ الفعل، لقوله عليه [ص/١/١٢٩] **السلام: «إنما الأعمال بالنيات». ونوقض بوجوب المعرفة. وأجيب: بأنه مستثنى).**

اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يُشترط في المأمور أن يكون: عاقلاً، يَفْهم الخطاب، أو يتمكن مِنْ فهمه؛ لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الآمر طالبٌ للمأمور به منه، سواء أمكن حصوله منه أم لم يمكن، كما في التكليف بما لا يطاق. وإعلامُ مَنْ لا عقلَ له (٧) ولا فهمَ متناقِضٌ؛ إذ يصير التقدير: يا من لا فَهْم له افهم، ويا مَنْ لا عقل له (٧) اعقِل المأمور به. فعلى هذا لا يجوز أمر الجماد والبهيمة؛ لعدم العقل والفهم، (٨) وعدمِ استعدادهما/. ولا أمرُ المجنونِ (٩) [ك/٦٨] والصبيِ الذي لا يميز؛ لعدم العقل والفهم (٨) التامَّيْن، وإنْ كانا مُسْتَعِدَّيْن لهما.

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/٩٩، وشعبان ١/١٥٣.

(٢) فقولنا: لا حكم قبل ورود الشرع، أي: لا تَعَلُّقَ للحكم بالمكلَّفين قبل ورود الشرع. وهذا لا ينفي وجود الحكم. وقولنا: أمر المعدوم جائز، أي: إثبات ذات الحكم على المعدوم لا تعلُّقُه به.

(٣) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق٢/٤٢٩، التحصيل ١/٣٢٨، الحاصل ١/٤٧٩، المستصفى ١/٢٨٣، نهاية السول ١/٢٩٨، السراج الوهاج ١/٢٠٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٧٧، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥، تيسير التحرير ٢/١٣١، ٢٣٨، فواتح الرحموت ١/١٤٦، شرح الكوكب ١/٥١٣.

(٤) في نهاية السول ١/٣١٥، والسراج الوهاج ١/٢١٠: «الإتيان بالفعل». وهو أحسن.

(٥) سقطت من (ص)، و(ك).

(٦) في (غ): يكون.

(٧)(٨) سقطت من (ت).

(٩) معطوف على قوله: لا يجوز أمر الجماد والبهيمة.

وقد نَسَبَ المصنفُ امتناعَ تكليفِ الغافلِ إلى مَنْ يُحيل تكليفَ المحال، وهو يُفْهم أنَّ الذي لا يحيله لا يمنعه، وليس الأمر كذلك، بل المختار مَنْعُه وإن فَرَّعنا على صحة التكليف بالمحال.

وعلى المصنف في قوله: «**تكليف المحال**» مُعْتَرضٌ آخر: وهو أن تكليفَ المحال: هو ما رجع إلى المأمور، وهو تكليف الغافل. فكان الأَوْلى أن يقول: التكليف بالمحال[١].

واستدل المصنف على المختار: بأن مقتضى التكليف الإتيانُ بالمأمور به على وجه الامتثال للآمر/ ، وذلك[٢] لا يُتصور إلا إذا عَلِم المكلَّف أن المكلِّف أمَرَه به، والغافل لا يَعْلم ذلك؛ فلا يمكنه الإتيانَ بالمأمور به على جهة الامتثال. [غ/١٩]

قوله: «**ولا يكفي مجرد الفعل**» هذا جوابٌ عن سؤال مُقَدَّر تقديره: أنا لا نسلِّم توقفَ الإتيان بالمأمور به على العلم؛ لجواز[٣] أن يصدر عنه[٤] ما كُلِّف به مِنْ غير عِلْم.

وتوجيه الجواب: أن مجرد الإتيان بالمأمور به لا يكفي في حصول الامتثال، بل لا بدَّ معه من النية؛ لما ثبت مِنْ قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[٥].

---

(١) فالتكليف المحال: هو تكليف الغافل. والتكليف بالمحال: هو التكليف بالشيء المحال. فيكون قول المصنف: «لا يُجوِّز تكليف الغافل مَنْ أحال تكليف المحال» تكرار لنفس المعنى، وهو غير المراد.

(٢) أي: الامتثال للآمر.

(٣) في (ك): «بجواز».

(٤) في (ت)، و(ك): «منه».

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/١، كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، رقم ١. وأخرجه مسلم في صحيحه ١٥١٥/٣، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية» رقم ١٩٠٧. وأخرجه الترمذي في السنن ١٥٤/٤، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا، رقم ١٦٤٧. وأخرجه أبو داود في السنن ٦٥١/٢، كتاب الطلاق، باب فيما عُني به الطلاق والنيات، رقم ٢٢٠١. وأخرجه =

وقد نقض الخصم هذا الدليل: بوجوب معرفة الله تعالى فإنها واجبة، ولا يمكن أن يكون وجوبها بعد حصولها؛ للزوم تحصيل الحاصل. وإذا كان قبل حصولها[1] استحال معرفة هذا الأمر؛ لأن معرفة أوامر الله بدون معرفة الله محال. فقد كُلِّف بما هو غافل عنه[2].

وأجاب المصنف: بأنه مستثنى من القاعدة؛ لقيام دليلٍ عليه يخصه. وقد ضُعِّف هذا الجواب: بأن النقض/ ولو بصورةٍ قادحٌ في الدليل. [ص١/١٣٠]

وقيل الحق في الجواب أن يقال: نختار أن التكليف بها[3] يَرِد حال حصول العلم ولا يلزم تحصيلُ الحاصل؛ لجواز أن يكون المأمور به معلوماً بوجه ما، ويكونَ التكليفُ وارداً بتحصيل المعرفة من غير ذلك الوجه[4]. وقد نجز شرح ما في الكتاب[5].

والذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه أنَّ السكران مخاطَب مكلَّف[6]، ولكنِ الأصوليون على طبقاتهم منهم القاضي في «مختصر التقريب» صرحوا بخروج السكران الخارج عن حد التمييز - عن قضية التكليف، والتسوية بينه وبين سائر مَن لا يفهم[7].

= النسائي في السنن ١/٥٨، كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء، رقم ٢٢٠١. وأخرجه ابن ماجة في السنن ٢/١٤١٣، كتاب الزهد، باب النية، رقم ٤٢٢٧.

(١) أي: وإذا كان الوجوب قبل حصول المعرفة.

(٢) لأن معرفة أمر الله تعالى تكون بعد معرفة الله، فكيف يَتَعَقَّل الأمرَ من الله، وهو لم يَعْرف الله! فوجوب المعرفة على هذا من قبيل تكليف الغافل.

(٣) أي: بالمعرفة.

(٤) يعني: أن التكليف بالمعرفة حال حصول العلم بها لا يقتضي تحصيل الحاصل؛ لأن المعرفة معلومة مِنْ وجه ما، ومكلَّفٌ بها من وجه آخر غير الوجه المعلوم، وهذا لأن الشيء يجوز أن يكون له وجوه، فيكون معلوماً من وجه، ومجهولاً من وجه آخر.

(٥) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٤٣٧، التحصيل ١/٣٣٠، الحاصل ١/٤٨١، المستصفى ١/٢٨١، نهاية السول ١/٣١٥، السراج الوهاج ١/٢٠٩، شرح الكوكب ١/٥١١، تيسير التحرير ٢/٢٤٨، ٢٦٣، بيان المختصر ١/٤٣٥، مناهج العقول ١/١٣٥.

(٦) انظر: الأم ٥/٢٥٣.

(٧) كالمجنون والنائم. انظر: التلخيص ١/١٣٥.

قال الغزالي: «بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه»[1]. فإما أن يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مُفَصِّلاً بين السكران وغيره للتغليظ عليه، أو يُحمل قوله[2] على السكران الذي لا يَنْسَلُّ عن رتبة التمييز، دون الطافح المغشِيِّ عليه. ولا ينبغي أن يَظُنَّ ظانٌّ مِن[3] ذلك أن الشافعي يُجَوِّز تكليف الغافل مطلقاً، فَقَدْره رضي الله عنه يَجِلُّ[4] عن ذلك، وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعي فَصَّل بين السكران وغيره[5]. ثم إنا نقول: لعل ذلك هو الحق دالِّين عليه بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾[6].

فإن قلت: لعل المراد بالسكران في الآية النشوان الذي لا يَنْسَلُّ عن رتبة التمييز.

قلت: هذا التأويل ينافي سياق الآية، فإن الرب تعالى قال: ﴿حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾، وليس عندي على مَنْ قال إنَّ السكران مكلَّف إلا إشكال دقيقٌ لولاه لجزمت القولَ بأنه مكلَّف: وهو أنه يلزمُ مَنْ قال إنه مكلَّف أن يأمره بالوضوء ويطالبه بالصلاة، ويَرِد عليه إذن قوله تعالى: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾، فإن تحريم الصلاة عليه لا يُجامِع مطالبتَه بها، فالآية تصلح مُعْتَصَماً للفريقين، فمَن يكلفه يقول: الله قد[7] خاطبه. ومَن يمنع يقول: قد أمره بأن لا يقرب الصلاة.

فإن قلت: كيف لا تكلفون النائم وهو يضمن ما يُتْلِفه في نومه، ويقضي الصلوات التي تمر عليه مواقيتُها، إلى غير ذلك من الأحكام؟

---

(١) المستصفى ١/ ٢٨١.
(٢) في (ص) و(ك)، و(غ): «كلامه».
(٣) في (ت)، و(غ): «في».
(٤) بكسر الجيم. انظر: المصباح ١/ ١١٥.
(٥) أي: غيره ممن لا يفهم. والمعنى: أنَّ الأظهر عند الشارح أنَّ الشافعي يقول بتكليف السكران.
(٦) سورة النساء: الآية ٤٣.
(٧) سقطت من (ت)، و(ص).

قلت: الذي قلناه: إنه لا يخاطب في حال نومه، ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك؛ لقوله ﷺ: «من ترك صلاةً أو نسيها/ فليصلها إذا ذكرها»[1]. [ص١/١٣١]

فإن قلت: إنما يُخَاطب في اليقظة بسبب ما تقدم في النوم.

قلت: مقصِدُنا نفي الخطاب في حال النوم، فأما ثبوت/ أسباب يُسْنَد [ت١/٥٠] إليها تَثْبِيت[2] الأحكام في اليقظة ـ فمما لا ننكره. ويوضح هذا أن الصبي الذي لا يميز لو أتلف شيئاً لطالبناه ببدله، فوجوب الزكوات، والغُرْم، والنفقات ـ ليس من التكليف، بل الإتلاف، وملك النصاب ـ سبب لثبوت هذه الحقوق في ذِمَّة الصبيان، بمعنى: مخاطبة الولي/ في الحال بالأداء، [ك/٦٩] ومخاطبة الصبي بعد البلوغ. وذلك غير محال، وليس كقولك لمن لا يفهم: افهم. فإن أهلية ثبوت الأحكام في الذمة تستفاد من الإنسانية التي بها يَستعد لقبول قوة العقل، الذي [3]به[4] قوة[3] فَهْم التكليف في ثاني الحال، حتى إن البهيمة لما لم يكن لها قوةُ فهمِ الخطاب بالفعل، ولا بالقوة ـ لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها، بخلافَ النطفة التي في الرحم إذْ[*] ثبت لها الملك بالإرث والوصية، والحياة غير موجودة بالفعلِ، ولكن بالقوة. وكذا الصبي مصيره إلى العقل فصح إضافة الحكم إلى ذمته، ومطالبته في ثاني الحال، ولم يصلح للتكليف في الحال.

---

(١) أخرجه البخاري ١/ ٢١٥، في مواقيت الصلاة، باب مَن نسي صلاة فليصلِّ إذا ذكرها، رقم الحديث ٥٧٢، بلفظ: «مَن نسي صلاة فليصلِّ إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك». ومسلم ١/ ٤٧٧، في كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة، رقم الحديث ٦٨٤، وفي بعض رواياته: «مَن نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يُصَلِّيَها إذا ذكرها». وفي رواية: «إذا رَقَد أحدكم عن الصلاة أو غَفَل عنها فليصلِّها إذا ذَكَرها» وليس فيهما: «من ترك» ولو كان الأمر كذلك لكان نصًا في موضوع الخلاف ولاستدل به القائلون بوجوب قضاء الفوائت.

وانظر: تلخيص الحبير ١/ ١٥٥، ١٨٥، إرواء الغليل ١/ ٢٩١.

(٢) في (ص): «تثبت».

(٣) سقطت من (ت)، وفي (غ)، و(ك): «به». والمعنى فيهما صحيح.

(٤) أي: بالعقل.

(*) في المطبوعة ١/ ١٠١، وشعبان ١/ ١٥٦: «إذا». وهو خطأ.

فإن قلت: لو انتفخ ميت وتكسّر بسبب انتفاخه قارورةٌ - فينبغي إيجاب ضمانها، كالطفل يسقط على قارورة.

قلت: يحتمل أن يُقال بذلك، وأن يُطَالَب به الورثة، كما يجب الضمان على العاقلة، والفعل لم يصدر منهم[١]. ولكن قال الأصحاب: لا يجب[٢]، وفرقوا بينه وبين الطفل بأن للطفل فِعْلاً بخلاف الميت، وإيجاب الضمان على من لا فعل له غيرُ معقول، وهو متجه.

فإن قلت: فالصبي المميز يفهم الخطاب فلِمَ منَعْتَ تكليفَه!

قلت: العقل لا يمنع منه، ولكن الشرع رفع ذلك عنه بقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث»[٣] الحديث. وقد قال البيهقي: «إن الأحكام إنما نيطت بخمسَ عشرةَ سنة/ مِنْ عام الخندق، وإنها كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز». [غ١/٢٠]

وبهذا يجاب عن سؤال مَنْ يقول: الرفع يقتضي تقدم وضع، ولم يتقدم على الصبي وضع[٤].

[ص١/١٣٢] فإن قلت: ما الحكمة في تقدير الرفع بالبلوغ/[٥] وهو[٦] إذا قارب البلوغ عَقَل.

---

(١) فكما أن العاقلة تجب عليها الدية في حالة القتل الخطأ، وهي لم يصدر منها فعلُ القتل، فكذا الورثة يجب عليهم ضمان القارورة المتكسرة، وإن لم يحصل التكسير منهم.

(٢) أي: لا يجب ضمان القارورة المتكسرة على الورثة.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن ٤/٥٥٨، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، رقم ٤٣٩٨. والنسائي ٦/١٥٦، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، رقم ٣٤٣٢. وابن ماجة في السنن ١/٦٥٨، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، رقم ٢٠٤١.

(٤) يعني: الرفع الوارد في الحديث: «رفع القلم عن ثلاث» يفيد أن هناك وضعاً، أي: حكماً ثابتاً قبل الرفع، مع أنه لم يتقدم على الصبي وضعٌ لحكم؛ لأنه غير مكلف. والجواب: هو ما قاله البيهقي بأن الأحكام كانت تتعلق بالتمييز، ثم نيطت بسن خمس عشرة سنة من عام الخندق، فالوضع كان موجوداً ثم رُفع. أما الوضع بالنسبة للنائم فواضح أنه قبل أن ينام، والمجنون قبل أن يجن.

(٥) يعني: جعل البلوغ غايةً لرفع القلم.

(٦) أي: الصبي.

قلت: قال القاضي أبو بكر: «إنَّ عدمَ بلوغه دليلٌ على قلة عقله»[١]. وهو تصريح منه بأن العقل يزيد ويكمل بلحظة، وليس يتجه ذلك كما قال الغزالي[٢]؛ لأن انفصال النطفة لا يزيده عقلاً، لكن حُطَّ الخطاب عنه تخفيفاً، وزيادة العقل ونقصانه إلى حدٍّ يُناط به التكليف أمرٌ خفي، لا يمكن الاطلاع عليه بغتة لكونه يزيد على التدريج، وقد عُلِم من عوائد الشرع أنه يعلق الحِكَم على مظانها المنضبطة لا على أنفسها، والبلوغ مَظَنَّةُ كمال العقل، فعلَّق الشارعُ الأمرَ عليه، وإنْ جاز وجودُ الحكمة[٣] قبله بلحظة أو بعده بلحظة. وفي الشريعة صور كثيرة تضاهي[٤] ذلك، بل ربما شذت الصورة عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيها كضَرْبٍ من التعبد، وفي ذلك فروع:

منها: لو كمَّل وضوءَه إلا إحدى الرجلين ثم غسلها وأدخلها الخف[٥]، فإنه ينزع الأولى ثم يلبسها؛ ليكون قد أدخلهما على طهارة كاملة[٦].

---

(١) لم أجد نص العبارة في التلخيص ١/١٤٤، وفي التقريب والإرشاد (الصغير) ما يفيدها. قال رحمه الله: «ولو حَصَل لبعض مَن لم يبلغ الحُلم عقلُ البالغين لصح تكليفه التوحيدَ مما دونه، وغير محال في العقل حصولُ بعضهم كذلك، غير أنه معلومٌ بالسمع أنه لا يحصل لأحدٍ منهم بدلالةٍ وهي قوله ﷺ: «وعن الطفل حتى يبلغ». ففي رَفْع القلم عنه دليلٌ على عدم تمييزه لما يعرفه العقلاء...». التقريب والإرشاد ١/ ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

ولكن نقل ذلك الغزالي في المستصفى ١/٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) المستصفى ١/ ٢٨٠.

(٣) أي: العقل، لأن حكمة التكليف حال البلوغ كونه عاقلاً، فالبلوغ علة منضبطة، والعَقْل حِكْمة، والحكمة وصف غير منضبط؛ ولذلك علَّق الشارع الحكم على الوصف المنضبط وجعله علة. والحكمة: هي ما يترتب على الحكم الذي رُبط بعلته من جلب مصلحة أو دفع مضرة. فتكون الحكمة هي المصلحة الحاصلة مِنْ رَبْط الحكم بعلته وسببه، فالحكمة تأتي في الترتيب الوجودي بعد ربط الحكم بالوصف، إذ هي الثمرة والنتيجة الحاصلة من ترتيب الحكم على الوصف، وربطه به. انظر: أصول الفقه للعربي اللوه ص١٩٨، وانظر أيضاً: مباحث العلة في القياس للسعدي ص١٠٥.

(٤) أي: تشابه.

(٥) أي: وكان قد أدخل الخف في رجله الأولى قبل غسلِه رجلَه الثانية وإدخالِه الخف فيها.

(٦) انظر: المجموع ١/٥١١، الأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٠٦.

ومنها: لو اصطاد صَيْداً وهو مُحْرِم، ولا امتناع لذلك الصيد ـ فإنه يُرسِله ويأخذه إذا شاء[1].

ومنها: إذا تيقن عدمَ الماء حوالَيْه فإنه على وجه يلزمه الطلب[2].

وقد عددنا في «الأشباه والنظائر» كَمَّله الله تعالى [3]من ذلك[3] كثيراً[4].

فإن قلت: كيف أمرتَ الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين[5]، وضربتَه عليها وهو ابن عشر؟.

قلتُ: قد علمتَ أن العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك[6]، ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمرينه على ما يخاطب به حتماً فيما يؤول[7]، وليس المقصود من هذا الخطاب غيرَ ذلك[8]؛ ولذلك لا نقول: إنها واجبة عليه، بل على الولي أن يأمره[9] بها، ولا تَبِعةَ على الصبي في آخرته بتركها. والله أعلم.

---

(١) أي: لو اصطاد صيداً وهو مُحْرِم، وذلك الصيد ليس له قدرة على الامتناع من الصيد ولا الفرار ـ فهنا يجب على المحرم إرساله لأنه أخذه بصورة الصيد، لكن لو أرسله، ثم أخذه فله ذلك؛ لأن الحالة الأولى كانت بطريق الصيد، وهو مُحْرِم، فلما أرسله كان له أخذه بغير طريق الصيد، فالممتنع هو الصيد لا أخذه بغير صيد. وذكر السيوطي رحمه الله تعالى صورة قريبة من هذه الصورة: وهي ما إذا صاد صيداً وهو مُحْرِم ولم يُرْسِله حتى حَلَّ، ولا امتناع للصيد، فإنه يرسله ثم يأخذه إذا شاء. ووجوب إرساله للصيد بعد إحلاله لكونه استدامةً للمُحَرَّم، وهو الصيد حال الإحرام، فإذا أرسله جاز له أن يأخذه إذا شاء. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٠٦.

(٢) فعلى هذا الوجه يكون الطلب تعبدياً؛ لأن الحكمة من الطلب الوصول إلى الماء، ومع القطع بأن لا ماء لا يمكن الوصول، فيكون الطلب خالياً من الحكمة، والغرض منه التعبد فقط. لكن الأصح عند الشافعية عدم وجوب الطلب في مثل هذه الصورة. انظر: المجموع ٢/٢٤٩.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/١٨٨ ـ ١٩٢.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: لا يمنع من التكليف، كما سبق بيانه.

(٧) أي: فيما يؤول إليه حاله في المستقبل من التكليف بالصلاة.

(٨) أي: التمرين على الصلاة قبل التكليف بها.

(٩) في (غ)، و(ك): «يأمر».

فإن قلت: كيف منعتم تكليف الغافل الداخل في قالب الموجودات، وجوزتم تكليف المعدوم؟

قلت: تكليف المعدوم بمعنى: تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده. والمنع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلته.

فإن قلت: الدهري مكلَّف بالإيمان وهو لا يعرف المكلِّف، فكيف يفهم التكليف؟

قلت: المعتبر التمكن من الفهم، وهو متمكن بواسطة النظر(١).

قال: (الثالثة: الإكراه الملجىء يمنع التكليف؛ لزوال القدرة).

الإكراه إنِ انتهى إلى حد الإلجاء، بحيث صارت/ نسبة فاعله إلى [ص١/١٣٣] الفعل المكرَه عليه كنسبة المُرْتعِش إلى حركته - مَنَع(٢) التكليفَ في(٣) المكْرَه عليه أوضده(٤). والقول في جوازه(٥) مبني على التكليف بما لا يطاق.

واستدل المصنف على امتناعه بزوال القدرة، فإنَّ الفعل يصير واجبَ الوقوع، ويصير عدمه(٦) ممتنعاً، والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق(٧).

---

(١) أي: متمكن من معرفة المكلِّف بواسطة النظر.

(٢) قوله: «منع» جواب الشرط: «إن انتهى».

(٣) في (غ): «من».

(٤) كمن أُكره على الفطر ووصل إلى حدِّ الإلجاء فهو غير مكلَّف بالفطر ولا بالصيام.

(٥) أي: جواز تكليف المكره.

(٦) أي: عدم الفعل.

(٧) المعنى - والله أعلم - أن قدرة العبد زائلة عن واجب الوقوع؛ إذ هو موجود بنفسه لا يحتاج إلى قدرةٍ تُوجده. وكذا الممتنع العدم، فإنَّ عدمه لا يحتاج إلى قدرةٍ تمنع عدمه، بل هو ممتنع بذاته، فالقدرة خارجة عن هذين القسمين، فالتكليف بمثل هذا تكليف بما لا يطاق؛ لأنه غير داخل في طَوْق المكلَّف وإرادته، بل هو خارج عن إرادته.

[ك/٧٠] وقال القاضي/ في «مختصر التقريب»: «إن هذا القسم لا يُسَمَّى عند المحققين إكراهاً؛ لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع [(1)]تصور اقتدارٍ[(1)]، فلا يوصف ذو الرعشة الضرورية بالإكراه، وإنما المُكْره من يُخَوَّف ويُضْطر إلى أن يُحَرِّك يده على اقتدار واختيار»[(2)]. وقد ذهب أصحابنا إلى أن ذلك[(3)] لا يمنع التكليف، صَرَّح به طوائفهم القاضي[(4)]، وإمام الحرمين[(5)]. وأبو إسحٰق الشيرازي[(6)]، والغزالي[(7)] وجماعة، ومال إليه الإمام[(8)].

وذهبت[(9)] المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف، وهذا ما أفهمه كلامُ [ت١/٥١] المصنف/ ، كذا نقله جماعة، وحكاية[(10)] إمام الحرمين عنهم: «أن المكره على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفاً بها. قال: وبنوا ذلك على أصولهم في وجوب إثابة المكلَّف، والمحمولُ على الشيء لا يُثاب عليه»، قال: «وقد ألزمهم القاضي المُكْرَه على القتل فإنه مَنْهِيٌّ عنه وآثم به لو أقدم عليه[(11)]. وهذه هفوة عظيمة فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشدُّ في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعوه الاضطرار إلى فعلٍ مع الأمر به»[(12)][(13)]. انتهى.

---

(١) في (ك): «الاقتدار».
(٢) انظر: التلخيص ١/١٤٠، مع تصرف من الشارح.
(٣) أي: المكره على اقتدارٍ واختيار.
(٤) انظر: المرجع السابق.
(٥) البرهان ١/١٠٦.
(٦) اللمع ص٢٠، وشرح اللمع ١/ ٢٧١.
(٧) المستصفى ١/٣٠٢.
(٨) المحصول ١/ق٢/٤٤٩.
(٩) في (ت): «وذهب».
(١٠) في (ت): «وحكاه».
(١١) أي: كما أن المحمول على فعل شيءٍ لا ثواب له عند المعتزلة، فكذا يلزمهم أن يقولوا: المكره على القتل لا إثم عليه.
(١٢) البرهان ١/١٠٦ ـ ١٠٧.
(١٣) المعنى والله أعلم: أن هذا الإلزام الذي قال به القاضي هفوة عظيمة؛ لأن المعتزلة لا يمنعون النهي عن الشيء مع الإكراه على فعله؛ لأن تركه مع الإكراه أعظم في البلاء =

وقد تابع القاضيَ جماعةٌ من الأصحاب على إلزام المعتزلة بذلك وهو صحيح، وما ذكره إمام الحرمين حقٌّ من هذا الوجه، ولكنِ المُلْزِمون لم يوردوه على هذا المأخذ، بل هو من جهة أنهم[1] منعوا أن المكره قادرٌ على عين الفعل المكرَه عليه، فبَيَّن الملزمون أنه قادر؛ لأن المعتزلة كلفوه بالضد، وعندهم أن الله تعالى لا يكلِّف العبد إلا بعد خلق القدرة على الفعل، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده، فإذا قَدَر على ترك القتل قَدَر على القتل[2].

قال الغزالي: «وهذا ظاهر، ولكن فيه غَوْر: وهو أن الامتثال إنما يكون طاعةً إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر والتكليف دون باعث الإكراه، فالآتي/ بالفعل مع الإكراه إن أتى به لداعي الإكراه فلا يكون مجيباً داعي الشرع، وإنْ أتى به لداعي[3] الشرع[4] فصحيح»[5]. [ص١/١٣٤]

= والمحنة، وأشد في اقتضاء الثواب، ومثله الإكراه على ترك المأمور به، فإن فعله مع الإكراه على تركه أشد في اقتضاء الثواب. وإنما الذي منعه المعتزلة هو كون فِعْل الشيء اضطرارياً بالإكراه، مع كونه مأموراً به في آن واحد. فهناك فرق بين الصورتين: صورة الأمر بالشيء الواقع اضطراراً، وصورة النهي عن الشيء المكره على فعله، ففي الصورة الأولى الأمر موافق للإكراه، وفي الثانية النهي مخالف للإكراه، فلو قال: نُهِي عن الزنا مع كونه ممتنعاً منه، فكيف يثاب على تركه - لكان هذا مماثلاً للصورة الأولى.

(١) أي: المعتزلة.

(٢) يعني: إلزام القاضي وغيرِه صحيح، واعتراض الجويني على هذا الإلزام صحيح من هذا الوجه الذي ذكره، ولكن الملزمون لم يوردوه على هذا المأخذ الذي اعترض عليه الجويني، بل إلزامهم من جهة أن المعتزلة منعوا أن المكره قادر على عين الفعل المكره عليه، فبيَّن الملزِمون أنه قادرٌ؛ لأن المعتزلة كلفوا المكفره بضد ما أكره عليه، فإذا أكره على فعل المنهي عنه، أو ترك المأمور به، فهو مكلف عندهم مثاب على امتثاله لأمر الشرع، ومن قواعد المعتزلة أن القادر على الشيء قادر على ضده، فإذا أثبتوا التكليف في الإكراه على الضد: لزمهم - حسب عقائدهم - التكليف في الإكراه على العين، فإذا أثبتوا القدرة على ترك القتل - لزمهم إثباتها على القتل، فيكون إلزام القاضي وغيره صحيحاً خلاف ما فهم إمام الحرمين رحمه الله تعالى.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) بحيث كان يفعله وإن لم يكن هناك إكراه.

(٥) انظر: المستصفى ١/٣٠٣، مع تصرف من الشارح.

قال بعض المتأخرين: وهذا الذي ذكره إنما هو في[1] العبادات المشروط فيها النية، أما ما لا يشترط فيه النية: كرد الغصوب، والودائع، وتسليم المبيع، وحبس المعتدة ـ فالمقصود منه/ واقعٌ قُصِد أو لم يُقْصد[2]، فيخرج عن عُهدة التكليف به[3] مع الإكراه. هذا كلام الأصوليين. [غ/١/٢١]

وأما الفقهاء فقالوا: لا يباح بالإكراه الزنا[4]، والقتل[5]. ويباح شربُ الخمر[6]، والإفطار[7]، وإتلافُ مال الغير[8]، والخروج من الصلاة[9]، والتلفظ بكلمة الردة[10]. وقد يجب بعض ذلك[11]. فإنْ قلت: قد قال الفقهاء: إنَّ الإكراه يُسقط أَثَر التصرف.

قلت: لا يلزم من كونه مُسْقِطاً أثرَ التصرف أن لا يُجامع التكليف،

---

(١) سقطت من (ص)، و(ت).
(٢) أي: نوى أو لم ينو.
(٣) سقطت من (ت).
(٤) قال السيوطي: «ولا يباح به بالاتفاق أيضاً؛ لأن مفسدته أفحش من الصبر على القتل، وسواءٌ كان المُكْرَه رجلاً أو امرأة». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.
(٥) قال التاج السبكي: «ويأثم المُكْرَه على القتل بالإجماع، ويجب عليه القصاص على الأصح». الأشباه والنظائر ٢/٩.
(٦) قال السيوطي: «ويباح به قطعاً، استبقاءً للمهجة، كما يباح لمن غُصَّ بلقمةٍ أن يُسيغها به، ولكن لا يجب على الصحيح، كما في أصل الروضة». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.
(٧) قال السيوطي: «الفطر في رمضان، ويباح به، بل يجب قطعاً، كما يجب على الصحيح». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.
(٨) قال السيوطي: «ويباح به، بل يجب قطعاً كما يجب على المضطر أكل طعام غيره». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.
(٩) قال السيوطي: «وهو كالفطر». الأشباه والنظائر ص٢٠٧. أي: يباح ويجب.
(١٠) قال السيوطي: «التلفظ بكلمة الكفر، فيباح به للآية، ولا يجب، بل الأفضل الامتناع مصابرةً على الدين، واقتداء بالسلف. وقيل: الأفضل التلفظ صيانة لنفسه. وقيل: إن كان ممن يُتوقع منه النكاية في العدو، والقيام بأحكام الشرع ـ فالأفضل التلفظ؛ لمصلحة بقائه، وإلا فالأفضل الامتناع». الأشباه والنظائر ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(١١) أي: قد يجب بعض هذه الأمور بسبب الإكراه، وقد بيَّناها في التعليق.

والضابط في خطاب المكره وتصرفاته، والجمع بين كلام الأصوليين والفقهاء فيه يستدعي مزيد بسط، ولعلنا نستقصي القول فيه في كتابنا «الأشباه والنظائر»[1]. على أن الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة[2]:

منها: الإكراه على القتل على أصح القولين[3].

ومنها: الإكراه على الكلام في الصلاة على الأصح[4].

ومنها: الرضاع[5].

ومنها: في الحدث[6]، وقد حكى الرافعي عن الحناطي وجهين في انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسياً[7]، فلا يبعد أن يقال بجريانهما في حالة الإكراه.

ومنها: الإكراه على الزنا إن قلنا: يُتصور الإكراه عليه[8].

ومنها: قال في «الاستقصاء» نقلاً عن «الإيضاح» إذا تبايعا في عَقْد الصَّرْف[9] وتفارقا قبل القبض ـ يبطل، سواء كان في حالة الاختيار أم الإكراه.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/٨.

(٢) وهي إسقاط أثر تصرف المكره.

(٣) فيلزمه القصاص بالقتل إكراهاً. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣، ٢٠٥.

(٤) أي: يلزمه قضاء الصلاة. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣.

(٥) أي: تثبت المَحْرَمِيَّة بالرضاع مع الإكراه. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٢٠٥.

(٦) أي: الإكراه على الحدث. وفي المطبوعة ١/١٠٢: «على الحدث». وهو أحسن. وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣.

(٧) قال السيوطي في الأشباه والنظائر ص٢٠٣: «وفي مس الفرج وجه ضعيف: أنه لا ينقض ناسياً».

(٨) فعلى هذا القول يجب عليه الحدُّ ولا يسقط بالإكراه. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣، ٢٠٥. وفيه في ص٢٠٨: «قال العلماء: لا يتصور الإكراه على شيء من أفعال القلوب. وفي الزنا وجهان: أصحهما: أنه يُتصور؛ لأنه منوط بالإيلاج. والثاني: لا؛ لأن الإيلاج إنما يكون مع الانتشار، وذلك راجع إلى الاختيار والشهوة».

(٩) الصرف في اللغة: الدفع والرد. وفي الاصطلاح: بيع الذهب والفضة بذهب، أو فضةٍ، سواء كانا مضروبَيْن، أو كان أحدهما مضروباً، أو لم يكونا كذلك. وهناك من يعرفه في الاصطلاح بأنه: بيع النقد بالنقد. انظر: القاموس الفقهي لسعدي أبو جيب ص٢١٠، التعريفات للجرجاني ص١١٦، شرح منتهى الإرادات ٢/٢٠١.

وقد يُعترض على هذا بأن الإكراه لا يُبْطل خيار المجلس في البيع على الصحيح. ويُجاب بضيق باب الربا[1]. والمسألة في شرح المنهاج لوالدي مبسوطة.

ومنها: إذا أُكره فَفَعَل أفعالاً كثيرة في الصلاة - بطلت بلا خلاف[2].

ومنها لو أكره على التحول عن القبلة، أو على ترك القيام في الفريضة مع القدرة فصلى قاعداً - لزمه الإعادة؛ لأنه[3] عذر[4]، وهذه كالتي قبلها[5].

ومنها: إذا أُكرِه حتى أكل بنفسه وهو صائم، أو أكرهت المرأة حتى مكَّنت من نفسها[6] - ففي الفطر قولان[7].

ومنها: إذا حلف بالله مكرهاً انعقدت يمينه على وجه، حكاه ابن الرفعة.

قال: (الرابعة: التكليف يتوجه حال المباشرة. وقالت المعتزلة: بل[8] قبلها).

---

(١) أي: لو أكره أحد المتبايعين على مفارقة مجلس البيع - فلا يبطل خيار المجلس بعد الإكراه. أما لو أكره أحد المتعاقدين في بيع الصرف على عدم تسليم العِوَض في المجلس - فإن العقد يفسد، ولا يُنظر إلى الإكراه؛ لضيق باب الربا. وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤.

(٣) أي: الإكراه.

(٤) هكذا في النُّسَخ، ولعل الصواب: لأنه نَدَر. أي: ندر الإكراه في هذه الصورة، فأُسقط أثره. وفي الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤: «الإكراه على فعل ينافي الصلاة، فتبطل قطعاً؛ لندوره».

(٥) وهي الإكراه على أفعال كثيرة، فَعِلَّةُ إسقاط أثر الإكراه في الصورتين واحدة، وهي كون الإكراه نادراً، كما قال السيوطي.

(٦) أي: أكرهها زوجها وهي صائمة فرضاً على الجماع، وليس المراد أُكرهت على الزنا؛ لأنه سبق بيان حكمه.

(٧) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤.

(٨) سقطت من (ص)، و(ك)، و(غ).

هذه[1] المسألة/ من مشكلات المواضع، وفيها اضطراب في [ك/٧١] المنقول، وغَوْر في المعقول[2]، ونحن نذكر مقالات الناس، والتنبيه على جهة الاختلاف، ثم نعمد إلى الرأي الأسَدِّ فنناضل عنه. فنقول:

قال القاضي في «مختصر التقريب» باختصار إمام الحرمين: «الفعل مأمور به في حال حدوثه. ثم قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمورِ به أمرُ إيجابٍ وإلزام، ولكنه[3] يتضمن الاقتضاءَ والترغيبَ والدلالةَ على امتثال المأمور به، وإذا تحقق الامتثالُ فالأمر يتعلق به، ولكن لا يقتضي ترغيباً مع تحقق المقصود، ولا يقتضي دلالةً، بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلِّق[4]. وذهب بعض مَنْ ينتمي إلى أهل الحق إلى أنَّ الأمر إنما[5] يقتضي الإيجاب على التحقيق إذا قارن حدوث الفعل، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذارٍ وإعلامٍ بحقيقة الوجوب عند الوقوع. وهذا باطل، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث، وفي حال الحدوث[6]، وإنما تفترق الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة، فإن ذلك[7] يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه.

وزعمت القدرية بأسرها: أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به، ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده. ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية، فلم يَصِفوا كائناً بحظر ولا وجوب ولا ندب[8]، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث.

---

(١) سقطت من (ص)، و(ك)، و(غ)، والمطبوعة ١/ ١٠٣، وشعبان ١/ ١٦٤.

(٢) قال القرافي رحمه الله تعالى في شرح تنقيح الفصول ص١٤٦: «هذه المسألة لعلها أغمض مسألةٍ في أصول الفقه».

(٣) أي: الأمر.

(٤) أي: الأمر بعد الفعل لا يقتضي ترغيباً في الفعل؛ لتحقق المقصود. فالأمر بالصلاة قبل فعلها يتضمن ثلاثة أشياء: الاقتضاء وهو الطلب، والترغيب، والدلالة. والأمر بالصلاة بعد فعلها لا يقتضي شيئاً من ذلك، بل يقتضي كونها طاعةً بالأمر المتعلِّق.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: تحقق الوجوب قبل الفعل، وعند الفعل.

(٧) أي: الترغيب والاقتضاء والدلالة.

(٨) أي: فلم يَصِفُوا فعلاً كائناً - أي: موجوداً - بحظر ولا وجوب ولا ندب، وإنما هذه أحكام سابقة لوجود الفعل.

ثم افترقوا فيما بين أظهرهم:

فقال بعضهم: لا يصحّ تقدمُ الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد[1].

وصار الأكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات[2].

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا في أنه: هل يُشترط بقاء المكلَّف في الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به ـ على أوصاف التكليف؟

[ت/١/٥٢] فمنهم من شرط كونه مستجمعاً لشرائط[3] التكليف/ في كل[4] الأوقات المتقدمة.

وزعم بعضهم أنا لا نشترط ذلك، وإنما نشترط اجتماع الأوصاف عند حدوث الفعل، ويُشْترط[5] في الأوقات المتقدمة عليه كونُ المخاطب ممن يفهم الخطاب.

[ص/١/١٣٦] ثم افترقوا بعد ذلك في أصل آخر، وذلك أنهم قالوا: هل يجوز/ أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات، من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلِّغ، والقبولِ من المخاطَب؟

فمنهم مَنْ شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله، ومنهم من لم يشترط ذلك»[6][7] انتهى.

---

(١) يعني: فلا يصح أن يُؤمر بالعصر إلا في وقت الظهر، لا قبله.

(٢) أي: فيصح أن يؤمر بصلاة العشاء في وقت الفجر مثلاً.

(٣) في (غ): «بشرائط».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في التلخيص ١/٤٤٥: و«نشترط».

(٦) أي: هل يشترط للأمر بالشيء قبل دخول وقته بأوقات: أن يكون في ذلك الأمر لطفٌ ومصلحة تزيد على التبليغ من المبلِّغ، وتزيد على القبول من المخاطَب، أو لا؟ فمنهم من يشترط أن يكون هناك لطف ومصلحة زائدة على التبليغ والقبول، ومنهم من لم يشترط ذلك.

(٧) انظر: التلخيص ١/٤٤٣ ـ ٤٤٥.

وهو أثبت منقول في المسألة، وصريحُ نقلِ إمام الحرمين في «البرهان»[1]: أن مذهب أصحاب[2] الشيخ: أن الفعل في حال حدوثه مأمور به. ثم ذكر[3] في تعليله ما يدل على أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه، وهذا هو الذي يقتضيه أصلهم[4]: وهو أن الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله.

فإن قلت: أصلهم الآخر/ وهو تجويز التكليف بما لا يطاق - يقتضي [غ/١/٢٢] جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة، فعلى هذا[5] يكون المأمور[6] مأموراً قبل التلبس بالفعل.

قلت: لعلهم فَرَّعوا هذا على استحالته[7]، أو أنهم وإنْ جوزوه فلم يقولوا بوقوعه، ويكون كلامهم هنا[8] بناء على عدم الوقوع.

ثم اختار إمام الحرمين مذهب المعتزلة من الأمر بالحادث قبل الحدوث، وعدم الأمر به مع الحدوث[9]. وقال: «أما أنْ يتجه[10] القول في تعلق الأمر به[11] طلباً واقتضاءً مع حصولهِ - مذهبٌ لا يرتضيه لنفسه عاقل»[12].

---

(١) البرهان ١/٢٧٦.
(٢) سقطت من (ت).
(٣) أي: إمام الحرمين.
(٤) أي: الأشاعرة.
(٥) أي: فعلى أنهم جوزوا التكليف بما لا يطاق.
(٦) أي: المكلَّف.
(٧) أي: على استحالة التكليف بما لا يطاق، فيكونون قد خالفوا أصلهم في هذا، فَفَرَّعوا هذا القول على الاستحالة، وهم لا يقولون بالاستحالة.
(٨) وهو عدم التكليف بالفعل قبل حدوثه.
(٩) يعني: الفعل يكون واجباً قبل حدوثه، وحال حدوثه يكون غير واجب.
(١٠) في البرهان ١/٢٧٩: «فأما أن ينجزم»، وعبارة «يتجه» أولى وأحسن؛ لأن المعنى: فأما أن يستحسن ويستسيغ عاقل... إلخ، ولا علاقة للجزم بالكلام، وإنْ كان يمكن فهم الكلام به، لكن الأقرب هو عبارة: «يتجه». وقد أشار محقق «البرهان» إلى نسخة فيها: «يتجه».
(١١) أي: بالحادث وهو الفعل.
(١٢) البرهان ١/٢٧٩.

وأما الغزالي فإنه قال: بوجود الأمر قبل الفعل، وسلَّم مقارنة القدرة للفعل[1]، ومن هنا خالف قولَ إمامه، فإن إمامه رأى أنَّ[2] القدرة: هي التمكن، وحالةُ الوجود تُنافي التمكنَ من الفعل والترك، فيتعين الوقوع، كذا قال القرافي[3]. وهذه عبارة الغزالي: «لا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه[4]، وهل يكون الحادث (٥في أول حال٥) حدوثِه مأموراً كما كان قبل الحدوث، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من[6] الوجود[7]؟ اختلفوا فيه، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذِكْرُه»[8].

وأما الإمام فقال: «ذهب بعض أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حالةَ زمان الفعل[9]، وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً، بل هو[10] إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً[11]. وقالت المعتزلة: إنما

---

(١) فقبل أن يَفْعل هو مأمور، مع أن القدرة على الفعل لا تكون إلا مع الفعل لا قبله.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: القدرة: هي التمكن من الفعل والترك، وحالة وجود الفعل تنافي التمكن من الفعل والترك؛ لأنه يتعين الوقوع، إذن لا بد أن تكون القدرة سابقة لوجود الفعل؛ لأن التمكن من الفعل والترك لا يكون إلا قبل وجود الفعل. وانظر مقولة القرافي في نفائس الأصول ٤/١٦٤٧.

(٤) يعني: أن الأمر يسبق وجود الفعل، ويكون في حال عدمه.

(٥) في (ت): «من أول».

(٦) في (ص): «في».

(٧) يعني: هل يكون الحادث في أول حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث مأموراً به، أو أنه يخرج عن كونه مأموراً به بالشروع فيه، كما في حالة وجوده كاملاً، وهي الحالة الثانية من الوجود؟ فالفعل حال الشروع فيه يكون بعضه موجوداً، وبعضه معدوماً، فهل يكون مأموراً به، ونُلحقه بالمعدوم المأمور به، أو نلحقه بالموجود غير المأمور به؟

(٨) المستصفى ١/ ٢٨٥.

(٩) يعني: حالة الشروع في الفعل.

(١٠) سقطت من (ت).

(١١) قال القرافي: «معناه: أنه إعلام له بأنه مأمور زمن الملابسة، ونعني بالإعلام الإعلام الذي يصحب الأمر على سبيل اللزوم، كما نقول: كل مَنْ أمر شخصاً فقد لزم أمرَه خبرٌ لزوميٌّ: أنه يعاقبه إذا لم يفعل... أما الإعلام الصرف فليس مراده». نفائس الأصول ٤/١٦٤٥.

يكون مأموراً بالفعل قبل وقوعه»[1]. ثم استدل على أنه [2]لا يمتنع[2] كونه مأموراً حال حدوث الفعل.

وإذا تُؤُمِّل دليله أرشد إلى أنه اختار ما حكاه عن بعض الأصحاب من أن التكليف يتوجه حال/ المباشرة ولا يتوجه قبلها. وهذا هو المذهب الذي [ك/٧٢] حكاه القاضي عن بعض مَنْ ينتمي إلى[3] أهل الحق/ ، وقال إمام الحرمين: [ص/١/١٣٧] «لا يرتضيه لنفسه عاقل».

ولم يتعرض الإمام إلى حكاية القول الذاهب إلى أنه مأمور قبل الحدوث ومع الحدوث، وهو الذي ذهب إليه المحققون من أصحابنا كما قاله القاضي، بل حاصل ما فعل[4] أنه اختار أحد مذهبَيِ الأصحاب، واقتصر مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلة.

وقال الآمدي: «اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل[5] قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا»[6]. انتهى.

وهذا[7] الذي ادعى الاتفاق على خلافه[8] إلا عن شذوذ[9] - هو[10] أحد شِقَّيْ ما اختاره الإمام، ونَصَبه محلَّ النزاع مع المعتزلة. قال[11]:

---

(١) المحصول ١/ق٢/٤٥٦.

(٢) في (ت): «لا يُمْنع».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: الإمام.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) الإحكام ١/٢١٢.

(٧) أي: قول الشذوذ، وهو منع التكليف بالفعل قبل حدوثه.

(٨) أي: خلاف قول الشذوذ.

(٩) الاستثناء في قوله: «إلا عن شذوذ» راجع إلى قوله: «الذي ادعى الاتفاق على خلافه». أي: الشذوذ مستثنون من دعوى الاتفاق على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه.

(١٠) أي: قول الشذوذ، وهو أن التكليف بالفعل إنما يكون زمان حدوث الفعل لا قبله. والضمير: هو، خبر قوله: وهذا.

(١١) أي: الآمدي.

«وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به[١] في أول زمان حدوثه، فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة»[٢]. انتهى.

وهو ما أشعر به كلام الغزالي المتقدم، وهو[٣] نَقْلٌ[٤] مُتْقَنٌ مُحَرَّر، واتبعه عليه ابن الحاجب، إلا أنه نَسَب القول بانقطاع التكليف حال حدوث الفعل إلى الشيخ[٥]، وليس بجيد، فليس للشيخ في المسألة صريح كلام، وإنْ كان ذلك يُتلقى من قضايا مذهبه.

وقال ابن بَرْهان[٦] في أصوله: «الحادث[٧] في حال حدوثه مأمور به[٨] خلافاً للمعتزلة»[٩]. انتهى.

ولم يتعرض له قبل الحدوث، وأما صاحب الكتاب فمِن شعاب[*] الإمام نبع[١٠]، وقد أوردنا من النقول في المسألة ما فيه كفاية للمتبصر.

قال: (لنا: أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/١٠٤، وشعبان ١/١٦٦.

(٢) الإحكام ١/٢١٢.

(٣) أي: كلام الآمدي ونَقْله.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: بيان المختصر ١/٤٣١.

(٦) هو أحمد بن علي بن محمد بن بَرْهان الأصوليّ. ولد ببغداد سنة ٤٧٩هـ على الراجح. كان أولاً حنبلي المذهب ثم انتقل وتفقَّه على الشاشي والغزَّالي وإلكيا. كان حاذق الذهن، عجيب الفطرة لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه. له ستة كتب في أصول الفقه منها: الأوسط، والوجيز. توفي ببغداد سنة ٥١٨هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: الطبقات الكبرى ٦/٣٠، شذرات ٤/٦١، مقدمة تحقيق «الوصول إلى الأصول» للدكتور عبد الحميد أبو زنيد ١/٩.

(٧) نصُّ ابنِ بَرْهان: «الفعل الحادث».

(٨) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٩) انظر: الوصول إلى الأصول ١/١٧٤.

(*) في المطبوعة ١/١٠٤، وشعبان ١/١٦٦: «شعار». وهو تحريف.

(١٠) في (ت): «تبع». وهو خطأ. وفي (ص): «نبغ». وهو بمعنى: نبع. انظر: لسان العرب ٨/٤٥٣، مادة (نبغ). والمثبت من (غ)، والمعنى: أن كلام المصنف نَبَع وظهر من شعاب كلام الإمام رحمهما الله تعالى، فهو تابع للإمام في كلامه.

الحال. قلنا: الإيقاع إنْ كان نفس الفعل فمحالٌ في الحال، وإنْ كان غيرَه فيعود الكلام إليه (١ويتسلسل١). قالوا: عند المباشرة واجب الصدور. قلنا: حال القدرة والداعية كذلك).

قد علمتَ اتباعه للإمام في اختيار أنَّ التكليف إنما يتوجه حالَ المباشرة ولا يتوجه قبلها.

واستدل عليه: بأن التكليفَ مشروطٌ بحصول قدرة المكلَّف، وحينئذ يكون[٢] التكليف متوجهاً حال المباشرة، ولا يكون متوجهاً قبلها. أما تحقق القدرة حال المباشرة (٣فلأن المراد من القدرة: التمكن من الفعل، والتمكن حاصلٌ حينئذ[٤]. وأما انتفاؤها قبل المباشرة٣) فلأن الفعل قبل المباشرة ممتنع الوقوع؛ إذ لو كان ممكن الوقوع لأمكن أن يُفرض وقوعُه، ويكون (٥ما فرضناه٥) أنه قبل المباشرة هو حال المباشرة، وهذا خلف[٦]. فوضح أن الفعل قبل المباشرة ممتنع الوقوع، والممتنع لا قدرة عليه.

قوله: «**قبل التكليف**». أجاب الخصم عن القول: بأنه إذا كان/ [ص١/١٣٨] ممتنعاً قبل المباشرة (٧فلا يكلف به: بأن التكليف الذي ادعينا أنه ثابت قبل المباشرة٧) ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ما ذكرتم، بل التكليف في الحال - يعني: قبل المباشرة - تكليفٌ بالإيقاع في ثاني الحال، يعني: حال المباشرة.

---

(١) سقطت من (ص)، و(ك).

(٢) في (ص): «فيكون».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: حين المباشرة.

(٥) في (ت): «ما فرضنا».

(٦) أي: لو فرضنا أن الفعل يقع قبل المباشرة - فإن هذا الوقوع المُفْتَرض لو تحقق فإنه عين المباشرة، فكلما فرضنا وقوعاً قبل المباشرة، ثم تحقق هذا الوقوع، فإنه هو حال المباشرة لا قبله، فأصبح الوقوع قبل المباشرة ممتنِعاً؛ لأن الوقوع لا يكون بدون مباشرة، فيكون الوقوع هو المباشرة.

(٧) سقطت من (ت).

واعترض المصنف على هذا الجواب: بأن الإيقاع المكلَّفَ به إن كان نفس الفعل فالتكليف به في الحال. أي: حالَ قبلَ الفعل[1] محالٌ؛ وذلك[2] لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل مباشرته امتناع التكليف بالإيقاع[3]، إذ الفرض[4] أن الإيقاع هو نفس الفعل[5].

وإنْ كان الإيقاع غير الفعل فيعود الكلام إليه، أي: إلى هذا الإيقاع الذي كُلِّف/ به، ويقال: هذا الإيقاع الذي وقع التكليف به إنْ وقع التكليف [غ/١٢٣] به حالَ وقوع الإيقاع ـ لزم المدعى: وهو توجه/ التكليف حال المباشرة. [ت/١٥٣] وإن وقع التكليف به[6] قبله[7] ـ لزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه؛ لأنا قررنا أن القدرة مع الفعل.

فإنْ قلت: التكليف ـ قبل الإيقاع ـ بإيقاع الإيقاع في ثاني الحال.

قلت: يعود الكلام إليه أيضاً، ويُقال: إيقاع الإيقاع الذي كُلِّف به إما أن يكون نفس الفعل، أو غيره، ويتسلسل[8]؛ فتعيَّن أن يكون توجه التكليف حال المباشرة لا قبلها.

قوله: «**قالوا**» إشارةٌ إلى حجةٍ ذَكَرها المعتزلة: وهي أنَّ الفعل حال المباشرة واجب الصدور عن المكلف[9]؛ لامتناع الترك منه حينئذ، وكل ما

---

(١) أي: حال قبل المباشرة.
(٢) تعليل لاستحالة التكليف في الحال.
(٣) أي: بالإيقاع قبل المباشرة.
(٤) في (ص): «الغرض» ـ بالغين ـ وهو خطأ.
(٥) فكما امتنع التكليف بالفعل قبل المباشرة، لا بد أن يمتنع الإيقاع؛ لأنهما شيء واحد.
(٦) أي: بالإيقاع.
(٧) أي: قبل وقوع الإيقاع.
(٨) يعني: يقال: إن كان إيقاع الإيقاع هو نفس الفعل فالتكليف به في الحال محال، كما سبق تعليله. وإن كان غيره فيقال: إيقاع الإيقاع إنْ كان التكليف به حال وقوع إيقاع الإيقاع لزم المُدَّعى، وإن كان قبله لزم أن يكون مكلَّفاً بما لا قدرة له عليه؛ لأن القدرة مع الفعل لا قبله.
(٩) هذه مقدمة صغرى.

كان واجب الوقوع فليس بمقدور[١]، وما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف نحوه[٢]؛ فلا يتوجه التكليف نحو الفعل حال المباشرة[٣].

وأجاب: بأنه لما كانت القدرة: هي التمكن من الفعل. والداعية: هي ميل الإنسان إلى الفعل أو الترك إذا عَلِمَ أو ظَنَّ أن له في الفعل مصلحةً أو مفسدة. وإذا اجتمعت القدرة والداعية/ سميت علةً تامة، وإذا وجدت[٤] [ك/٧٣] فقيل: يجب وقوع الفعل، وقيل: لا يجب، بل يكون الفعل أولى[٥].

إذا[٦] عرفت هذا فنقول: الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية، فيكون مأموراً حال القدرة والداعية عند الخصم؛ لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل، مع أنَّ الفعل واجبُ الصدور في تلك الحالة[٧]؛ فانتفى ما ذكرتموه[٨].

ويمكن أن يقرر[٩] على وجه آخر فيقال: القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل، ولا امتناع من[١٠] كون المؤثر مقارناً/ للأثر، فتكون القدرة [ص١/١٣٩] مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع؛ فبطل دعواكم أنَّ ما كان واجب الصدور لا يكون مقدوراً[١١].

---

(١) هذه مقدمة كبرى.

(٢) هذه مقدمة كبرى ثانية.

(٣) هذه النتيجة. وهذا قياسٌ مركب لأنه متكون مِنْ قضايا أكثر من اثنين.

(٤) أي: العلة التامة.

(٥) أي: وجود الفعل أولى من تركه.

(٦) في (ص): «وإذا».

(٧) أي: في حالة العلة التامة.

(٨) يعني: لما أنكر المعتزلة التكليف بالفعل حال المباشرة؛ بعلة أن الفعل حال المباشرة واجب الصدور غير مقدورٍ عليه، فيمتنع التكليف به. ردَّ عليهم: بأنهم يقولون بالتكليف قبل المباشرة، مع أن الفعل قبل المباشرة واجب الصدور أيضاً؛ لوجود العلة التامة، وهي القدرة والداعية، فيلزمهم أن لا يقولوا بالتكليف قبل المباشرة؛ لأن صدور الفعل واجبٌ غير مقدورٍ عليه.

(٩) أي: الجواب.

(١٠) في (ص): «في».

(١١) الفرق بين التقرير الأول لكلام المصنف والتقرير الثاني: أن التقرير الأول إلزام للخصم=

والتقرير الأول أقرب إلى كلام المصنف، وهو يتمشى على [1]تقدير التزام الخصم أن العلةَ مع المعلول[2].

والثاني[3]: يتمشى على[1] تقدير[4] قوله: العلة قبل المعلول. وتوجيه[5] كلام المصنف على التقرير الثاني أن يقال: قلنا[*] يكون التكليف حال القدرة والداعية معه، ويلزم من مجموعهما وجوبُ الوقوع.

وقد اعترض العِبْري[6]: بأنه إذا كان الفعل قبل المباشرة غيرَ مقدور عليه، وعند المباشرةِ واجب الوقوع ـ فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب[7]، وهو محال. هذا شرح ما في الكتاب على الاختصار، والمسألة دخيلة في هذا العلم، والكلام فيها مما لا يكثر جدواه، والذي نقوله: إن الحق في إحدى جهتين إلى الأشاعرة مَرْجِعُهما:

إحداهما: القول بأن التكليف متوجه قبل المباشرة، وحال المباشرة أيضاً، وهو المنقول عن المحققين.

= بنفس دعواه لإبطال مذهبه. والتقرير الثاني: إبطالٌ لذات الدليل، وهو امتناع القدرة مع وجوب الوقوع، وأنه لا امتناع في ذلك، مثل المؤثر يجب وقوع أثره، وهو مقارن له.

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: العلة مقارنة للمعلول لا قبله؛ لأنه لو قَدَّر أن الخصم لا يلتزم بهذا ويقول: بأن العلة قبل المعلول، فإن هذا يعني أن وجود القدرة والداعية لا يوجب وقوع الفعل، فيبطل رد المصنف عليهم.

(٣) أي: التقرير الثاني.

(٤) في (ص): «تقرير». وهو خطأ.

(٥) في (ت): «وتوجه».

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٠٦، وشعبان ١/١٦٨: «فإما». وهو خطأ؛ لأن جواب المصنف: «قلنا حال القدرة والداعية كذلك» ـ بناءً على التقرير الأول، فأراد الشارح أن يُبين كيف يكون جوابه على التقرير الثاني.

(٦) هو عبيد الله بن محمد الهاشمي الحسيني الفرغانيّ الشريف المعروف بالعِبْري، الشافعي. كان عارفاً بالأصلين، وشرح مصنفات القاضي ناصر الدين البيضاوي «المنهاج»، و«المطالع» و«الغاية»، و«المصباح». ولي قضاء تِبْريز، وتوفي سنة ٧٤٣هـ. انظر: الدرر ٢/٤٣٣، شذرات ٦/١٣٩.

(٧) أي: بالممتنع قبل المباشرة، أو الواجب عند المباشرة.

والثانية: أن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة. وهو مختار الإمام، وصاحب الكتاب، وهو عندنا منقدح[1]، لا يمنعنا عن الجزم به إلا ما سنذكره بعد سؤال وجواب سنوردهما[2] إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: هذا يؤدي إلى أن المكلَّف لا يَعصي بترك مأمور به؛ لأنه إنْ أَتى به كان ممتثلاً، وإن لم يأت كان معذوراً لعدم التكليف.

قلت: هذا من الأسئلة التي قامت بها الشناعة على القائل بهذه المقالة، وجوابه عندنا دقيق فنقول: إذا كان التكليف متوجهاً حال المباشرة ـ فهو في حال ترك المأمور به مباشر للترك، والترك فِعْلٌ وهو حرام، فقد باشر الترك؛ فتوجَّه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك، وهذا في غاية الحسن. وقد أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف ما لا يطاق[3]، وهو أجل ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة[4]، وليس عندي فيه[5] إلا أنه يلزم منه أن يقال: تارك الصلاة مثلاً غير مكلَّف بالصلاة، بل بتَرْك تَرْك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة[6]، وقد ادَّعى إمام الحرمين اتفاقَ أهل الإسلام على أن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام، فإنْ صح الإجماع هكذا فهو[*] يَصُدُّ عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة، وإنْ أمكن ردُّه[7] إلى تَرْك التَّرْك كما قررناه فهذا

(١) أي: متجه، له حظ من النظر.

(٢) في (ص): «نوردهما».

(٣) انظر: البرهان ١/١٠٣.

(٤) أي: هذا الذي بيناه: وهو أن الترك فِعْلٌ، فالتارك مكلَّف بترك تركه ـ أجلُّ ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة.

(٥) أي: ليس عندي في هذا الجواب شك أو شبهة.

(٦) لأنَّ سَلْبَ السلب إثبات.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٠٧، وشعبان ١/١٦٩: «فهل». وهو خطأ؛ لأن المقامَ مقامُ تقريرٍ لا استفهام.

(٧) أي: رد الإجماع.

المذهب منقدح[1][2]. **قال:**

(١) المعنى والله أعلم: أنه إنْ صَحَّ الإجماع على أن القاعدَ مأمورٌ بالقيام حال قعوده ـ فهذا الإجماع يَصُدُّ عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة. لكن إنْ أمكن ردُّ هذا الإجماع إلى تَرْك التَّرْك كما قَرَّره الشارح ـ فنقول: القاعد: مأمور بترك ترك القيام، الذي يلزم منه القيام، فيكون القاعد مكلَّفاً حال مباشرته ترك القيام، لا أنه مكلَّف قبل مباشرة القيام كما ادعى إمام الحرمين، لأن تركه للقيام فِعْلٌ وهو مباشر له، فتكليفه بتركه ـ تكليفٌ حال المباشرة لا قبله، فعلى هذا يتجه مذهب الإمام والمصنف، ويكون له حظ من النظر.

(٢) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٤٥٦، التحصيل ١/٣٣٢، الحاصل ١/٤٨٥. الإحكام ١/٢١٢، جمع الجوامع مع المحلي ١/٢١٦، نهاية السول ١/٣٢٩، السراج الوهاج ١/٢١٤، بيان المختصر ١/٤٣١، شرح العضد على ابن الحاجب ٢/١٤، شرح تنقيح الفصول ص١٤٦، تيسير التحرير ٢/١٤١، فواتح الرحموت ١/١٣٤، شرح الكوكب ١/٤٩٣.

(الفصل الثالث

في المحكوم به/ [ص١/ ١٤٠]

وفيه مسائل

الأولى: التكليف بالمحال جائز؛ لأن حكمه لا يستدعي غرضاً. قيل: لا يُتصور وجودُه فلا يُطْلب. قلنا: إن لم يُتصور امتنع الحكم باستحالته).

ما لا يقدِرُ العبد عليه قد يكون معجوزاً عنه مُتَعَذِّراً عادةً لا عقلاً، كالطيران في الهواء. وقد يكون متعذراً عقلاً ممكناً عادة، كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن، فإن إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلاً؛ لتعلق علم الله به، وإذا سئل ذوو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه، وهكذا كل طاعةٍ قُدِّر في الأزل عَدَمُها[١]. وقد يكون متعذراً عادة وعقلاً، كالجمع بين السواد والبياض.

إذا عرفتَ هذا فمحل النزاع في التكليف بالمستحيل إنما هو في[٢] المتعذر عادةً، سواء/ كان معه التعذر العقلي أمْ لا[٣]. [غ١/ ٢٤]

أما المتعذر عقلاً فقط؛ لتعلق علم الله به[٤] - فأطبق العقلاء عليه[٥]، وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ

---

(١) أي: هي مستحيلة عقلاً لا عادة.

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٠٧، وشعبان ١/ ١٧٠.

(٣) فالنزاع في المحال لذاته: وهو الممتنع عادةً وعقلاً. وفي المحال عادةً فقط. وانظر: نفائس الأصول ٤/١٥٤٨.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: على جوازه.

حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾[1]. فنقول: ذهب جماهير الأصحاب[2] إلى أنه يجوز التكليف بالمحال.

وذهبت المعتزلة إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقاً، وإليه ذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي حامد[3] وإمام الحرمين[4] والغزالي[5]، واختاره الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد كما صرح به في «شرح/ العنوان»[6][7]. [ك/٧٤]

وذهب قوم إلى أنه إنْ كان ممتنعاً لذاته لم يجز، وإلا جاز، واختاره الآمدي، وادَّعى أنَّ الغزالي مال إليه[8].

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا يجوز أن يَرِد التكليف بالمحال، فإن وَرَد لا نسميه تكليفاً، بل يكون علامةً نصبها الله تعالى على عذاب مَنْ كلَّفه بذلك[9].

---

(١) سورة يوسف: الآية ١٠٣.

(٢) قال به الطوفي من الحنابلة. شرح الكوكب ١/ ٤٨٦.

(٣) الإسفراييني. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٠٧، البحر المحيط ٢/ ١١٣.

(٤) انظر: البرهان ١/ ١٠٤.

(٥) انظر: المستصفى ١/ ٢٩١.

(٦) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٠٧، البحر المحيط ٢/ ١١٣».

(٧) وذهب إليه ابن الحاجب، انظر: بيان المختصر ١/ ٤١٣، شرح العضد على ابن الحاجب ٢/ ٩».

(٨) قال الآمدي في الإحكام ١/ ١٩٢: «والمختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته، كالجمع بين الضدين ونحوه. وجوازه في المستحيل باعتبار غيره. وإليه ميل الغزالي رحمه الله». والمراد بالممتنع لذاته: هو الممتنع عادةً وعقلاً، كالجمع بين السواد والبياض. ويقابله الممتنع لغيره، وهو نوعان:
الأول: الممتنع عادة لا عقلاً، كالمشي من الزَّمِن والطيران من الإنسان.
والثاني: الممتنع عقلاً لا عادة، كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن.
انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٠٦، وقال البناني في حاشيته في المحال لذاته: «أي: أن استحالته بالنظر لذاته، أي: نفس مفهومه، بمعنى: أن العقل إذا تصوره حَكَم بامتناع ثبوته، كالجمع بين السواد والبياض، فإن العقل يحكم بامتناع ذلك؛ لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين».

(٩) انظر: الوصول إلى الأصول ١/ ٨١، ٨٢.

واستدل في الكتاب على الجواز مطلقاً: بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثاً، وذلك مبني على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض وهو باطل. وهذا يصلح رداً على مَنْ بنى الامتناع على ذلك وهم المعتزلة، وأما مَنْ وافقهم مِنْ(*) أصحابنا فلهم مأخذ آخر.

واحتج/ المعتزلة ومَنْ وافقهم: بأن المحال لا يُتَصَوَّر؛ لأَن كل ما [ت١/٥٤] يتصور بالعقل فهو معلوم[١]؛ إذ التصور مِنْ جملة أقسام العلم.

وكل معلوم متميز[٢]، وكل متميز ثابت[٣]؛ لأن التميز صفة وجودية ولا بد لها من موصوف موجودٍ، ضرورة عدم قيام الموجودِ بالمعدوم. فلو كان مُتَصَوَّراً لكان ثابتاً[٤]، ولكنه غير ثابت[٥]، فلَا يكون متصوراً[٦]. وإذا كان غير مُتَصَوَّر فلا يكلَّف به؛ لأنه والحالة هذه/ مجهول. قال الغزالي: [ص١/١٤١] «والمطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلَّف بالاتفاق»[٧].

وأجاب المصنف: بأنه إنْ كان غير متصور كما ذكرتم ـ فيمتنع منكم الحكم عليه؛ لأن الحكم على الشيء فرع تصوره، فلِمَ حكمتم عليه بالاستحالة[٨].

ولقائل أن يقول: الحكم باستحالته إنما يَتوقف على تصوره في

(*) في شعبان ١/ ١٧١: «مع». وهو خطأ.

(١) هذه مقدمة صغرى.

(٢) هذه مقدمة كبرى أولى.

(٣) هذه مقدمة كبرى ثانية. ونتيجة هذا القياس المركب: كل ما يُتصور ثابت. وهذا القياس المركب حَمْلي؛ لأنه مركب من قضايا حملية: وهي المؤلفة من موضوع ومحمول.

(٤) هذا مُقَدَّم القضية الشرطية، وهو مستفاد من القياس الحملي السابق.

(٥) هذا التالي. ومعنى كونه غير ثابت أنه لا وجود له في الخارج.

(٦) هذه النتيجة. وهذا قياس استثنائي كما هو واضح.

(٧) المستصفى ١/ ٢٩٢.

(٨) فحكمكم عليه بالاستحالة دليل تصوركم له.

الذهن، لا على تصور وجوده في الخارج، ولا يمتنع تصوره[١] في الذهن، وليس المراد مِنْ قوله: لا يُتصور وجوده، الوجودُ الذهني بل الخارجي. وهذا حق.

وجوابه: أنا لا نسلم أن كل ما لا يتصور وجوده في الخارج لا يُطْلب، وهل النزاع إلا فيه[٢]!

قال: (غير واقع بالممتنع لذاته، كإعدام القديم وقلبِ الحقائق).

اختلف القائلون بجواز التكليف بالمحال في وقوعه:

فذهب الجمهور إلى عدم وقوعه، والمختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره: وهو عدم الوقوع بالممتنع لذاته، كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى[٣]، وإعدام القديم. هذا ما ذكره وهو يُفهِم وقوعَ الممتنع لغيره[٤]. والحق فيه التفصيل أيضاً: فإنْ كان مما قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف ـ فحُكْمه حكم الممتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع، وأما ما امتنع لتعلق العلم به[٥] فذاك ليس محل النزاع، بل هو واقع بالإجماع، كما سلف.

فائدة:

قد عرفت ما عليه جمهور الأصحاب من تجويز التكليف بالمحال، واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت. فأما التجويز فهو المنقول عن أبي الحسن وهو لازمٌ على قضايا مذهبه، وأما الوقوع فقد نقلوا اختلافاً عنه فيه، قال إمام الحرمين: «وهذا لِسوء[٦] معرفةٍ بمذهب الرجل[٧]، فإنَّ

---

(١) أي: المحال.

(٢) أي: استدلال الخصم بمثل هذا مصادرة؛ لأنه محل النزاع.

(٣) كقلب حقيقة الإنسان طيراً، مع بقاء الحقيقة الأولى وهي الإنسانية.

(٤) أي: لغير ذاته، وهو الممتنع عادة.

(٥) وهو الممتنع عقلاً، الممكن عادة.

(٦) في (غ)، و(ك): «سوء».

(٧) يعني: هذا الاختلاف في النقل عنه إنما حصل لسوء معرفةٍ بمذهبه، وإلا فلو عُرف مذهبه لما حصل هذا الاختلاف.

مقتضى[1] مذهبه أن التكاليف [2]كلها واقعة[2] عنده على خلاف الاستطاعة».

قال: «ويتقرر هذا من وجهين:

أحدهما: أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلَّف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك[3] غير مستطيع». قال: «ولا يدفع ذلك قولُ القائل: إن الأمر بالفعل نهي عن أضداده، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضدٍّ من أضداده ملابسٌ له، فإنا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده». قال: «وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل، والفعل مقصود مأمور به، وقد تحقق طلبه قبل/ القدرة عليه[4]. [ص١/١٤٢]

والثاني: أن القدرة الحادثة غيرُ مؤثِّرة في مقدورها[5]، بل مقدورها مخلوق لله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه[6]». قال: «ولا معنى للتمويه بالكسب[7] فإنا سنوضح سر ما نعتقده[8] في خلق الأفعال»[9] انتهى، ولقائل أن يقول على الأول: قولكم ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده.

قلنا: الكلام على رأي الشيخ[10] وهو يرى ذلك لا على رأيكم، قال

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): «واقعة كلها».

(٣) أي: قبل وقوعه.

(٤) يعني: وإن قلنا بأن قدرة العبد قارنت ضد الفعل المأمور به - فهذا لا يمنع أنها لم تقارِن الأمر بالفعل، والفعل مقصودٌ مأمور به، فيكون قد تحقق طلبُ الفعل قبل القدرة عليه، لأن القدرة عند الأشعري - كما سبق - تكون مقارنة للفعل لا قبله. والحاصل أن تسليمنا بمقارنة القدرة للضد لا يلزم منه مقارنة القدرة للفعل، وهو المطلوب.

(٥) المراد بمقدورها هو الفعل الذي تعلّق بالقدرة.

(٦) يعني: أن قدرة العبد غير مؤثرةٍ في وجود الفعل؛ لأن وجود الفعل مخلوق لله تعالى، فتكليف العبدِ بفعل الرب تكليف بالمحال؛ لأنه خارج عن قدرته.

(٧) أي: كسب العبد للفعل؛ فإنه غير مؤثر في وجود الفعل.

(٨) في (غ): «نعتقد».

(٩) انظر: البرهان ١/١٠٣، مع بعض التصرف من السبكي.

(١٠) أي: الشيخ أبي الحسن رحمه الله تعالى.

صفي الدين الهندي: «بل الجواب عنه أنَّ ما هو مُتَلَبِّس به عند ورود الخطاب ليس ضداً له[1]، (*وهذا لأن*) ضدَّه الوجودي المنهي عنه: هو(*) الذي يستلزم التلبسُ به تَرْكَه في الزمان الذي أُمر بإيقاع الفعل فيه. وهو[2] في زمان ورود الخطاب لم يتلبس به[3]؛ لأن زمان الفعل هو الزمان الثاني إنْ كان الأمر للفور[4]. سلمنا أن ذلك ضده المنهي عنه[5]، لكنه[6]/ [ك/٧٥] حاصلٌ عند ورود الخطاب، والأمر بترك الحاصل محال[7]، اللهم إلا أن يقال/ : إنه مأمور بترك ما هو متلَبِّس به في المستقبل، وذلك[8] إنما يكون [غ/١/٢٥] بإقدامه على المأمور به، وحينئذ يعود المحذور المذكور»[9][10].

واعلم أن الوجه الأول لا يلزم على الشيخ إلا إذا قال يتوجه الأمر

(١) أي: ليس ضداً للمأمور به. ويقصد بالتلبس: هو أنه متلبس بالترك للمأمور به.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٠٨، وشعبان ١/١٧٣: «وهو الآن». وهو خطأ.

(*) في المطبوعة ١/١٠٨، وشعبان ١/١٧٣: «وهو». وهو خطأ؛ لأن «هو» خبر قوله: «لأن».

(٢) أي: المكلَّف.

(٣) أي: بالضد الوجودي.

(٤) معنى: جواب صفي الدين الهندي رحمه الله تعالى: أن ما هو متلَبِّس به المكلف عند ورود الخطاب ليس ضداً للمأمور به، وذلك لأن ضد المأمور به لا بد وأن يكون وجودياً، أما مجرد الترك للمأمور به فليس ضداً له، ثم هذا الأمر الوجودي لا يكون ضداً منهياً عنه حتى يستلزم التلبس به تركَ الفعل في الزمان الذي أُمر بإيقاع الفعل فيه، والمكلَّف في زمان ورود الخطاب لم يتلبس بهذا الضد الوجودي، لأن زمان الفعل ليس هو زمن ورود الخطاب، بل الزمان الذي يلي ورود الخطاب، إنْ كان الأمر للفور.

(٥) أي: سلمنا أن ما هو متلَبِّس به عند ورود الخطاب ضداً للمأمور به.

(٦) أي: التلبس بالضد.

(٧) لأن الحاصل هو الذي وقع وحصل، فالأمر بتركه بعد حصوله محال، لأن رفع ذلك الحصول الذي تَمَّ محال.

(٨) أي: ترك التلبس بالضد في الزمان المستقبل.

(٩) وهو الأمر بالشيء قبل القدرة على فعله، لأن القدرة مقارنة للفعل عند الأشعري، فإذا كان الإقدام على المأمور به في المستقبل - حصل المحذور المذكور.

(١٠) انظر: نهاية الوصول ٣/١٠٣١.

قبل الفعل، وفيه (١من النزاع ما تقدم١)(٢) في المسألة المتقدمة. وأما الوجه الثاني فلا يلزم منه(٣) تجويز التكليف بالممتنع لذاته أو الممتنع عادة(٤).

قال: (للاستقراء؛ ولقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(٥)).

استدل على أنه غير واقعٍ بالممتنع لذاته بوجهين:

أحدهما: الاستقراء، فإنا استقرينا فلم نجد في التكاليف الشرعية (٦ما هو متعلِّق٦) بالممتنع لذاته.

والثاني: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ والممتنع لذاته غير وُسْع المكلف، أي: غير مقدور له؛ فلا يكلَّف به.

ولك أن تقول: هذه الآية تدل على عدم التكليف بالممتنع لذاته، (٧والممتنع لغيره، لا الممتنع لِذاته٧) فقط؛ فيلزم من استدل بها منعُ الوقوع فيهما، ما لم يأت بدليل يُخرِج الممتنع لغيره.

قال: (قيل: أَمَر أبا لهبٍ بالإيمان بما أنزل، ومِنه: أنه لا يؤمن. فهو جمع بين النقيضين. قلنا: لا نسلم أنه أَمَر به بعد ما أَنزل: أنه لا يؤمن).

---

(١) في (ص): «ما تقدم من النزاع».

(٢) المعنى - والله أعلم - أن الوجه الأول الذي ذكره إمام الحرمين لا يصح الاستدلال به على إثبات أن الشيخ قائل بأن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة، إلا إذا قال الشيخ بتوجه الأمر قبل الفعل، فهنا يصح إلزامه بهذا القول الذي نسبه إليه الجويني، ولكن في نسبة هذا القول إلى الأشعري ما تقدم من النزاع في المسألة السابقة، وقد قال الشارح هناك: «ليس للشيخ في المسألة صريح كلام».

(٣) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٠٨، وشعبان ١/١٧٣.

(٤) أي: لا يلزم من القول بأن قدرة العبد غير مؤثرة في وجود الفعل - القولُ بجواز التكليف بالممتنع لذاته، أو الممتنع عادة.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٦) في (ت): «ما يتعلَّق».

(٧) سقطت من (ت).

هذا دليل القائلين بوقوع التكليف بالمحال لذاته، ويصلح أن يكون اعتراضاً على الدليل الأول وهو الاستقراء. وتقريره: أن أبا لهب مأمور بالجمع بين النقيضين؛ لأنه مأمور بالإيمان، والإيمان عبارة عن: تصديق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به/ ، ومما جاء به: أنه لا يؤمن؛ فوجب عليه تصديق النبي ﷺ في ذلك، ولا يتم تصديقه في ذلك إلا بعدم الإيمان؛ فوجب أن يؤمن وأن لا يؤمن، وهو جمع بين نقيضين. [ص/١٤٣/١]

وأجاب: بأن أَمْرَ أبي لهب بالإيمان لم يكن في حال الإخبار بعدم الإيمان بحسب الزمان؛ فلم يقع التكليف بالجمع بين النقيضين[١].

وهو[٢] جواب باطل؛ فإن أبا لهبٍ مأمور بالإيمان قبل الإخبار وبعده بالإجماع[٣]. وإنما الجواب أن هذا ليس من باب الممتنع لذاته[٤]، بل من الممتنع لغيره[٥]، وذلك أنه تعالى أخبرَ بأنه[٦] لا يؤمن فاستحال إيمانُه ضرورةَ صدقِ خبرِ الله تعالى، وعدمِ وقوعِ الخُلْف في خبره. فإذا أمره بالإيمان والحالة هذه فقد أمره بما هو ممكنٌ في نفسه، وإن كان مستحيلاً لغيره، كما قلناه فيمن عَلِم الله تعالى أنه لا يؤمن.

وهٰهنا تنبيهان:

أحدهما: وقد[٧] ذكره القرافي[٨] أن الجمع بين النقيضين على ما قرره[*]

---

(١) يعني: زمان الأمر بالإيمان قبلَ ورودِ الإخبار بأنه لا يؤمن، ومِنْ شرط النقيضين الاتحاد في الزمان.

(٢) في (ك): «وهذا».

(٣) لأنه مأمور بالإيمان إلى أن يموت، كحال كل مكلف.

(٤) أي: الممتنع عقلاً وعادة.

(٥) أي: الممتنع عقلاً لا عادة، وهو جائز بالاتفاق. وانظر: نفائس الأصول ٤/١٥٤٨.

(٦) في (ص): «أنه».

(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٠٩، وشعبان ١/١٧٤.

(٨) في (ت): «القرافي في» وهذه الزيادة لا حاجة لها.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٠٩، وشعبان ١/١٧٤: «ما قرروه». وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود على القرافي فقط.

إنما يتم أن لو كان مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن[1]، وهو ليس بجيد، بل الصواب حذف الواو فيقال[2]: كُلِّف بأن يؤمن بأن لا يؤمن. وهو[3] مدلول الأمر بالإيمان[4] وإذا كان مكلفاً بأن يُصَدِّق الخبر بأنه لا يؤمن ـ لا يلزم أن يكون مُكَلَّفاً بجعل الخبر صادقاً[5]، ألا ترى أن الصادق إذا أخبرك أن زيداً سيكفر بالله[6]، فإنه يجب عليك تصديقه فيما أخبر به، ولا يجب عليك أن تجعل زيداً كافراً بل يحرم عليك، وأبو لهب والحالة هذه إنما كُلِّف بأن يُصَدِّق بأنه لا يؤمن، لا[*] بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه[7].

والثاني: تعبير المصنف بالنقيضين غير مستقيم، فإنه نظر إلى وقوع التكليف بالإيمان وعدمه وهما نقيضان، لكن[8] العدم غير مقدور عليه

---

(١) قال القرافي رحمه الله في نفائس الأصول ٤/١٥٥٧ ـ ١٥٥٨: «قلنا: لا نسلم أنه مكلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وإنما يلزم ذلك أن لو كُلِّف بجعل الخبر صادقاً، وفَرْقٌ بين التكليف بالتصديق، وبين جعل الخبر صادقاً، فإنَّ جَعْلَ الخبر صادقاً هو وقوع المخبَر عنه، وذلك غير لازم في التكليف بالتصديق... فأبو لهب إنما يلزمه ألا يؤمن أن لو كُلِّف بجعل الخبر صادقاً حتى يسعى في عدم إيمانه، إنما هو يُصَدِّق الخبر فقط. وكذلك نقول في جميع الكفار الذين لم يؤمنوا: إنهم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون، وكلِّفوا بتصديق ذلك الخبر، ومع ذلك لم يقل أحد: إنهم كلِّفوا بأن يكفروا حتى يصير ذلك الخبر صادقاً... فبطل قولهم: إنه مكلَّف بأنه لا يؤمن؛ لأن هذا إشارة إلى التكليف بجعل الخبر صادقاً، لا بتصديق الخبر، فما تعلَّق التكليف بالمحال».

(٢) في (ت): «فنقول».

(٣) في (ك): «وهذا».

(٤) أي: مدلول الأمر بالإيمان هو عدم الإيمان المستفاد من قوله: بأن لا يؤمن. فهو مطالب بالإيمان بعدم الإيمان، أي: مطالب بالتصديق بعدم الإيمان.

(٥) أي: بأن يترك الإيمان حتى يجعل الخبر صادقاً، فهذا غير لازم من الأمر بالتصديق بعدم الإيمان.

(٦) في (ص) زيادة «غداً» بعد لفظ الجلالة، ولا حاجة إليها.

(*) في نسخة شعبان ١/ ١٧٥: «إلا». وهو خطأ.

(٧) أي: تكليف أبي لهب بالإيمان بأنه لا يؤمن ـ ليس تناقضاً ولا استحالة؛ لأن غاية ما فيه أن يُصَدِّق بذلك، ولا يلزم منه طلب تحقيقه ووقوعه.

(٨) في (ص) و(ك)، و(غ): «ولكن».

فلا[1] يكلَّف به، بل المكلَّف به على التقدير الذي أشار إليه هو[2] كف النفس عن الإيمان، والكف فعل وجودي، فالصواب[3] التعبير بالضدين[4]، كما فعل الإمام[5].

فائدة:

ناقش القرافي [6]في التمثيل[6] بأبي لهب، وقال: «إنما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾[7] ولا دليل فيه؛ لأن التَّبَّ هو[8] الخسران، وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن لمعاصيه[9]، وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[10] فمخصوصةٌ»[11].

---

(1) في (ت)، و(غ): «ولا».

(2) سقطت من المطبوعة ١/ ١١٠، وشعبان ١/ ١٧٥.

(3) في (ت)، و(غ): «والصواب».

(4) لأن الضدين وجوديان، بخلاف النقيضين، فأحدهما وجودي والآخر عدمي؛ لأن نقيض كل شيء رفعه. فأسود نقيضه ليس بأسود، وضده أبيض، وكلاهما وجوديان.

(5) انظر: المحصول ١/ ق٢/ ٣٨٠، وهذا الانتقاد أورده الإسنوي في نهاية السول ١/ ٣٦٦.

(6) في (ت): «بالتمثيل».

(7) سورة المسد: الآية ١.

(8) سقطت من (ك).

(9) في (ك): «بمعاصيه».

(10) سورة البقرة: الآية ٦.

(11) انظر: نفائس الأصول ١/ ١٥٥٦ - ١٥٥٧. ونَصُّ عبارة القرافي رحمه الله تعالى هكذا: «لا نسلم أن الله تعالى أخبر عنه بأنه لا يؤمن، وإنما نتوهم ذلك في موضعين.
أحدهما: قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾.
وثانيهما: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦﴾، ولا مستند فيهما:
أما الأول: فلأن التب: هو الخسران، وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن بسبب معاصيه، فلا ينافي الآيةَ الإيمانُ.
أما الآية الأخرى فقد دخلها التخصيص اتفاقاً، وآمن بعض مَنْ كان قد كفر قبل نزول هذه الآية، فإن قلنا: العام المخصوص ليس حجة - فلا كلام. وإن قلنا: هو حجة، فأبو لهب يجوز أن تكون الآية مخصوصة به أيضاً، وإنما الظاهر يتناوله، والوعيد القاطع؛ لحثه على الإيمان، وإذا اجتمع الظاهر والقاطع قُدِّم القاطع، فيؤمن ضرورة».

ولقائل أن يقول: لا مُشاحَحَة/ في المثال، ولا شك[1] أنه تعالى [ص١/١٤٤] أخبر عن أقوام أنهم لا يؤمنون من الآية التي ذكرها، وإن كانت مخصوصة، وذلك كافٍ في المثال، فإن أولئك الذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون مأمورون بالإيمان إجماعاً[2]، بل لِمَنْ يشاحِح القرافي أن يقول: إخباره تعالى عن أبي لهب أنه سيصلى ناراً أقلُّ أحواله أن يكون صَلْيه إياها بمعاصٍ صدرت منه كما ذكرتم، والآية نزلت/ وهو كافر فيكون[3] العقاب [ك/٧٦] على معاصٍ تصدر منه في حال الكفر، فنقول حينئذ: إنْ قلنا إنّ الكافر غير مكلف بالفروع فهذا منتفٍ[4](*)، ولا بد وأن تكون النار التي استوجبها بعدم الإيمان. وإنْ قلنا: إنه مُكَلَّف[5]، فلو قُدِّر إسلامه بعد ذلك كما فرضتم لكان غير معاقب على تلك المعاصي التي صدرت منه في حال الكفر؛ لأن الإسلام يَجُبُّ ما قبله؛ فتعيَّن أن يكون العقاب على ترْك الإيمان وهو المطلوب[6].

قال: (الثانية: الكافر مُكلَّف بالفروع خلافاً للحنفية[7]، وفرَّق قوم بين الأمر والنهي).

أطبق المسلمون على أن/ الكفار بأصول الشرائع مخاطَبون، [غ١/٢٦]

---

(١) في (ك): «نشك».

(٢) يعني: كون هذه الآية مخصوصة بقوم، لا يمنع التمثيلَ بها على التكليف بالمحال.

(٣) في (ت): «ويكون».

(٤) أي: التعذيب على المعاصي في حال الكفر.

(*) في المطبوعة ١/ ١١١، وشعبان ١/ ١٧٥: «منتصف». وهو خطأ.

(٥) أي: بالفروع.

(٦) انظر مسألة التكليف بالمحال في: المحصول ١/ق٢/ ٣٦٣، التحصيل ١/ ٣١٦، الحاصل ١/ ٤٦٧، المستصفى ١/ ٢٨٨، الإحكام ١/ ١٩١، نهاية السول ١/ ٣٤٥، السراج الوهاج ١/ ٢١٨، البحر المحيط ٢/ ١٠٩، بيان المختصر ١/ ٤١٣، شرح العضد على ابن الحاجب ٢/ ٩، شرح تنقيح الفصول ص١٤٣، تيسير التحرير ٢/ ١٣٧، فواتح الرحموت ١/ ١٢٣، شرح الكوكب ١/ ٤٨٤.

(٧) في (ت): «للمعتزلة». وهو خطأ.

وباعتقادها[*] مطالبون، ولا اعتداد بخلاف مبتدع يُشَبِّب[1][2] بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً فلا يُكلَّف به. وأجمعت الأمة كما نقله القاضي أبو بكر على تكليفهم بتصديق الرسل، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم[3]، ولم يقل أحد: إن التكليف بذلك يتوقف[4] على معرفة الله تعالى.

وأما فروع الدين: فقال الشافعي ومالك وأحمد: إنهم مخاطبون بها، وخالفت الحنفية[5]، وهو قول الشيخ أبي حامد الإسفرايني مِنْ أصحابنا[6].

وذهب قوم إلى أن النواهي متعلِّقة بهم دون الأوامر، وربما ادَّعى بعضهم أنه لا خلاف في تعلق النواهي، وإنما الخلاف في الأوامر. قال والدي أيده الله[7]: وهي طريقة جيدة[8].

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١١١، وشعبان ١/١٧٦: «وباعتبارها». وهو خطأ.

(١) في (غ): «شبَّب».

(٢) أي: يُزَيِّن كلامه ويحسنه. انظر: لسان العرب ١/٤٨٢، مادة (شبب).

(٣) أي: وترك قتل الرسل وقتالهم. انظر: التلخيص ١/٣٨٦.

(٤) في (ص): «متوقف».

(٥) المخالفون من الحنفية هم مشايخ سمرقند، ومَنْ عداهم من المشايخ متفقون على تكليفَ الكفار بالفروع. وإنما اختلف مَنْ عدا مشايخ سمرقند بعد اتفاقهم على التكليف بالفروع: في أن التكليف في حق الأداء كالاعتقاد، يعني: هل أداء العبادات واجب على الكفار كما أنه يجب عليهم الاعتقاد بوجوب العبادات؟ فهل هم مطالَبون بالأداء والاعتقاد، أو بالاعتقاد فقط؟ فالعراقيون من الحنفية قائلون بأن الكفار مكلفون بالأداء والاعتقاد معاً كالشافعية القائلين بذلك، فيعاقبون على ترك الأداء والاعتقاد معاً، والبخاريون من الحنفية قائلون بأنهم مكلفون بالاعتقاد فقط دون الأداء، فيعذبون على ترك الاعتقاد فقط. انظر: تيسير التحرير ٢/١٤٨، فواتح الرحموت ١/١٢٨، سلم الوصول للمطيعي ١/٣٧١.

(٦) انظر: البحر المحيط ٢/١٢٧.

(٧) في (غ): «أطال الله بقاءه».

(٨) انظر: البحر المحيط ٢/١٣٠، قال الشيخ المطيعي في تعليل هذا القول: «وذلك لأن الكف عن المنهيِّ عنه ممكن من الكافر حال كفره، بخلاف فعل الطاعات؛ لأن الكف عن المنهيات لا يتوقف على نيةٍ فصح من الكافر حال كفره، بخلاف فِعْل العبادات فإنه لا بد فيه من النية، فَتَوَقَّف فعلها على الإيمان، فلا تصح من الكافر حال كفره؛ ولذلك هم يُعَاقَبون في الدنيا على ترك الإيمان بالقتل، والسبي، وأخذ الجزية، والحد=

وفي المسألة مذهب رابع: أن المرتد مكلَّف دون غيره[1]؛ لالتزام

= في الزنا والقذف، والقطع في السرقة، ولا يؤمرون بفعل شيءٍ من العبادات أداءً في حال الكفر، ولا قضاءً بعد زواله بالإسلام» إلى أن قال رحمه الله تعالى عن هذا المذهب وهو أن الخلاف في الأوامر دون النواهي: «وهذا المذهب هو قضية بناء المسألة على الأصل: أن اجتناب النواهي لا يتوقف على الإيمان فليس شرطاً فيه».

والمعنى واضح: وهو أن هذا المذهب الذي ينفي الخلاف في النواهي ويجعله في الأوامر هو مقتضى بناء المسألة على الأصل: وهو أن الإيمان هل هو شرط في التكليف بالفروع، أم ليس بشرط؟ وقد اتفقنا على أن المنهيات لا تحتاج إلى نية، فمِنْ ثَمَّ خرجت من الخلاف، والنية كما هو معلوم لا تصح إلا من مؤمن. انظر: سلم الوصول ١/ ٣٧٤.

وينبغي أن يُعْلم أن تكليف الكفار بالمنهيات ليس المراد به إثابتهم على الترك، فهذا لا يتأتى إلا بالإيمان، لكن المراد أننا نُجري عليهم العقوبات الدنياوية التي هي من قبيل خطاب الوضع، كالمعاملات سواء.

قال المطيعي: «وقد علمتَ أنه لا خلاف في أنهم مخاطبون في الدنيا بالعقوبات والمعاملات». سلم الوصول ١/ ٣٧٥، وانظر: فواتح الرحموت ١/ ١٢٨.

قال ابن عابدين رحمه الله تعالى في حاشيته «رد المحتار» ٣/ ٢٢٣: «الذي تحرر في المنار وشرحه لصاحب البحر أنهم مخاطبون بالإيمان وبالعقوبات سوى حدِّ الشرب، والمعاملات، وأما العبادات فقال السمرقنديون...».

وحَكَى أقوال السمرقنديين والبخاريين والعراقيين السابق ذِكْرُها. فيستثنى من العقوبات عقوبة شرب الخمر لاعتقادهم إباحته.

قال السيوطي في الأشباه ص٢٥٤: «ولا يُحد لشرب الخمر، ولا تُراق عليه، بل تُرد إذا غُصِبت منه، إلا أنْ يُظهر شربها أو بيعها»، وانظر: البحر المحيط ٢/ ١٣٩، الأشباه والنظائر لابن السبكي ٢/ ١٠٢. وكذا أكل لحم الخنزير فإنهم يعتقدون إباحته، قال الجصاص: «قال أصحابنا: أهل الذمة محمولون في البيوع والمواريث وسائر العقود على أحكام الإسلام كالمسلمين، إلا في بيع الخمر والخنزير، فإن ذلك جائز فيما بينهم». أحكام القرآن ٢/ ٤٣٦، وانظر: الأم ٤/ ٢٠٦، كشاف القناع ٣/ ١٢٦، شرح منتهى الإرادات ٢/ ١٣٢، لكن يُمنعون من إظهارهما، وكذا يُقَرُّون على نكاح المحارم فيما بينهم لاعتقادهم إباحته لكن يمنعون من إظهاره، وإظهار كل منكر، وإقرارنا لهم على هذه المنكرات لا لكونهم غير مخاطبين بتحريمها؛ بل لأن الشارع أمرنا أن نكف عما يَدينون به وإن كان باطلاً، لكن بشرط أن لا يظهروه بين المسلمين. وفي المسألة تفاصيل كثيرة انظرها في رسالة «تكليف الكفار بأحكام الشريعة الإسلامية» ص١٢١ ـ ١٣٧، للدكتور خالد بكر عابد.

(١) أي: المرتد مكلف بالفروع دون غيره من الكفار الأصليين.

المرتد أحكامَ الإسلام. ولا معنى لذلك[1]؛ لأن مأخذ المنع فيهما سواء: وهو جهله بالله تعالى[2].

وزعم القرافي أنه مَرَّ به في بعض الكتب حكايةُ قول أنَّهم مكلَّفون بما عدا الجهاد دون الجهاد[3]؛ لامتناع قتالِهم أنفسَهم[4].

واعلم أن هذه المسألة إنما ذُكِرتْ على صفة المثال لأصل: وهو أنه هل حصول الشرط الشرعي شرطٌ في صحة التكليف أم لا؟ وهي مسألة مشهورة[5]. وهنا مُبَاحثتان:

[ص١/١٤٥] **إحداهما**: أن تكليف/ الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه؛ لتمكنه من إزالة المانع والفعْلِ بعدَه[6]، كالمُحْدِث[7]، وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح. أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال؛ لأنَّ شرطها بعد مِلْك النصاب مُضِيُّ الحول وإنما يجب بتمامه، فإذا تَمَّ الحولُ وهو كافر فكيف[8] يكلف بزكاته، وهو لا يمكنه فِعْلها في حال الكفر ولا بعده؟ لأنه لو أسلم اشْتُرِط مُضِيُّ حولٍ مِنْ وقت إسلامه[9]، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت[10].

وجواب هذا الإشكال: بأنه إذا تم الحول كُلِّف بإخراجها بأن يُسْلِم

---

(١) أي: لا معنى لهذا التعليل.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/١٣١.

(٣) قوله: «دون الجهاد» زيادة تأكيد، أي: دون الجهاد فلا يكلَّفون به.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٦٦.

(٥) انظر: المستصفى ١/٣٠٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢١٠، شرح العضد على ابن الحاجب ٢/١٢، الإحكام ١/١٤٤، شرح الكوكب ١/٥٠٠.

(٦) المانع: هو الكفر. والفعل: هو الصلاة والصوم ونحوهما.

(٧) فالمانع: هو الحدث. والفعل: هو الصلاة.

(٨) في (ص)، و(ك): «كيف».

(٩) أي: يُستأنف الحول من وقت إسلامه.

(١٠) أي: في الوقت الذي أسلم فيه، بخلاف الزكاة.

ويخرجها بعده، فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقِّق، ولكنه إذا أسلم تسقط، ويكون[1] بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله[2]، وذلك جائز؛ فما كَلَّفناه بمستحيل بل بممكن.

فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً، وإنْ أسلم سقط. ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله تعالى: الفائدةُ تضعيف العذاب في الآخرة. ومُضِيُّ الحول ليس من شرطه الإسلام، والذي يُستأنف حَوْلُه بعد الإسلام زكاةُ الحول الثاني، أما الأول فقد استقر وجوبُه وهو متمكِّن من الإخراج[3].

وفي الزكاة ثلاثة أشياء:

الخطاب بأدائها، وهو حاصل لما بيناه[4].

والثاني: ثبوتها في الذمة، وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه.

و[5]**الثالث**: تعلقها بالمال، وهذا يظهر أنه في المسلم خاصَّةً دون الكافر لما ستعرفه على الأثر إن شاء الله تعالى.

فنقول: والمباحثة الثانية: أنَّ إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يُتوهم منه أنَّ مَنْ يقول بتكليفهم بالفروع يقول: إن[6] كلَّ حكم ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم، ومن لا يقول بذلك يقول: لا يثبُت في حقهم شيء من فروع الأحكام، وليس الأمر على هذا التوهم. وكَشْف

---

(١) أي: سقوط الزكاة.

(٢) لأنها تسقط بمجرد الإسلام.

(٣) أي: الحول الأول استقر وجوبه على الكافر وهو قادر على إخراجه، لكن سقط عنه بمجرد الإسلام كما سبق بيانه.

(٤) أي: والخطاب بالأداء حاصل للكفار، لما بيّنه في المسألة من كونهم مكلفين بالفروع.

(٥) سقطت الواو من (ص)، والمطبوعة ١/ ١١٢، وشعبان ١/ ١٧٧.

(٦) سقطت من (ص) و(ك)، والمطبوعة ١/ ١١٢، وشعبان ١/ ١٧٧.

[ت١/٥٦] الغطاء في ذلك أن الخطاب على قسمين: خطاب/ تكليف، وخطاب وضع. فخطاب التكليف بالأمر والنهي هو محل الخلاف[١]، وليس كل تكليف أيضاً، بل ما لم[٢] نعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين، وإنما المراد العامة[٣] التي شَمِلهم لفظُها هل يكون الكفر مانعاً مِنْ تعلقها بهم أوَّلاً؟

وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سبباً[٤] لأمر أو نهي[٥]، مثل: كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة. قال والدي/ أطال الله بقاه/: فهذا مِنْ محل [ص١/١٤٦] [ك/٧٧] الخلاف أيضاً، والفريقان مختلفان في أنه هل هو سبب في حقهم أيضاً[٦]؟ وربما يقول المانع من التكليف هو سبب، ولكن قارنه مانع[٧]. والعبارتان[٨] وإن[٩] وقع فيهما تشاجر فهو لفظي.

ومِنْ خطاب الوضع كون إتلافهم وجناياتهم[١٠] سبباً في

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/١٤٢.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: التكاليف العامة.

(٤) في (ت)، و(ص)، و(ك): «بسبب». وهو خطأ. والصواب ما أثبته، وهو الموافق لما في (غ) لكن فيها: سبب. وهو خطأ نحوي.

(٥) أي: سبباً لحكم تكليفي.

(٦) يعني: المختلفون في مخاطبة الكفار بالفروع مختلفون أيضاً في طلاق الكفار، هل هو سبب في تحريم الزوجة في حقهم أم لا؟ وكذا كل سبب لحكم تكليفي هو من محل الخلاف.

(٧) أي: ربما يقول المانع من تكليف الكفار بالفروع: الطلاق سبب لتحريم الزوجة في حق الكافر، ولكن قارن هذا السبب مانع وهو الكفر. فيكون الكفر مانعاً للطلاق من التحريم، فلا تحرم زوجة الكافر عليه بالطلاق، بسبب المانع الذي هو الكفر، وكذا كل سبب لحكم تكليفي يكون الكفر مانعاً لذلك الحكم التكليفي.

(٨) أي: عبارة مَنْ يقول: الطلاق في حق الكافر ليس بسبب للتحريم. وعبارة مَنْ يقول: الطلاق في حق الكافر سبب للتحريم، لكن قارنه مانع.

(٩) في (ت)، و(غ)، و(ص): «إن».

(١٠) أي: إتلافهم للأموال، وجناياتهم على النفوس وما دونها. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢١٣.

الضمان[1]، وهذا ثابت في حقهم إجماعاً، بل ثبوته في حقهم أولى مِنْ ثبوته في حق الصبي، وكون وقوع العقد على الأوضاع الشرعية سبباً فيه[2] في البيع والنكاح وغيرهما، فهذا لا نزاع فيه، وفي ترتب الأحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم[3]. وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم[4]، ومِنْ هذا القبيل الإرث والملك به، ولولا ذلك لما ساغ[5] بيعهم لِمَوَاريثهم[6]، وما يشترونه، ولا معاملتهم. وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية، والخلاف في ذلك لا وجه له.

قال والدي أيده الله: بل ما أظن أحداً يتحقق عنه القول بأن النكاح الصادر منهم على الأوضاع الشرعية يكون فاسداً[7]، والصحة حكم شرعي وهي ثابتة في حقهم، ومَنْ يقول بأن الصحة حكم عقلي مراده مطابقة

---

(١) بمعنى أن الضمان يؤخذ منهم قهراً، ولا يخاطبون بالوجوب، كما يَضْمن الصبيُّ المتلَفَ في ماله. انظر: تقريرات الشربيني على المحلي والبناني ١/ ٢١٣.

(٢) أي: في العقد.

(٣) سبق نقل الاتفاق على أنهم مكلفون بالعقوبات والمعاملات، كما في فواتح الرحموت ١/ ١٢٨، وفي تيسير التحرير ٢/ ١٥٠. وقد نازع الزركشي في ثبوت الإجماع في الإتلاف والجناية، وقال: بأن الخلاف جارٍ في الجميع. انظر: البحر المحيط ٢/ ١٤٣، ١٣١، حاشية البناني على المحلي ١/ ٢١٢.

(٤) يعني: إذا قلنا بصحة أنكحتهم على أوضاع دينهم وطرائقهم في النكاح، لا على أوضاعنا الشرعية. فإذا قلنا بصحة أنكحتهم يتأتى القول بأن الطلاق سبب للفرقة، أما إذا قلنا بفساد أنكحتهم ـ فلا يتأتى القول بأن الطلاق سبب للفرقة؛ لأن الفرقة لا تتحقق إلا بعد صحة النكاح.

(٥) في (ص)، و(غ)، و(ك): «شاع». وفي (ت): «ساع». والمراد بها: ساغ، فالنسخة كثيراً ما تُهمِل التنقيط. وقد نقل الزركشي في البحر المحيط ٢/ ١٤٣ كلام السبكي دون عَزْوه إليه، وفيه: «لما ساغ».

(٦) في (ك)، و(غ): «لموارثهم». والمعنى: لما جاز بيعهم لما يرثونه.

(٧) ذهب المالكية إلى فساد أنكحة الكفار؛ لأن إسلام الزوج عندهم شرط لصحة النكاح، فإذا أسلم الكفار صح نكاحهم ترغيباً في الإسلام. انظر: الخرشي على خليل ٤/ ٢٤٤.

الأمر، فهي حاصلة في حقهم؛ لمطابقة عَقْدهم الوجه المشروع. وأوضح دليلٍ على ثبوت الصحة في حقهم/ من غير نزاع أن أبا حنيفة قال بها في الأنكحة، وهو صَدْرُ القائلين بعدم تكليفهم بالفروع[1]. وأما صحة البيع ونحوهِ إذا جرى على الوضع[2] الشرعي فلا نَعْلم مَنْ يقول بفساده في حقهم. [غ/١/٢٧]

ومِنْ خطاب الوضع ثبوت المالِ في ذمتهم[3] في الديون، وفي الكفارات[4] عند حصول أسبابها، ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبتت[5] في حق المسلمين[6]. وكذلك تعلق الحقوق التي يُطَالَبون بأدائها بأموالهم، مثل تعلق أروش الجنايات[7] برقاب الجناة من

---

(١) بَيَّن الحنفية أن مسألة عدم تكليف الكفار بالفروع ليست منقولة عن أبي حنيفة وأصحابه.

قال الشيخ المطيعي: «وليست هذه المسألة منقولةً عن أبي حنيفة وأصحابه كأبي يوسف ومحمد وزفر، وإنما البخاريون استخرجوا هذه المسألة، أي: أن الكافر مكلف بالاعتقاد دون الأداء، من قول محمد في المبسوط .اهـ من مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم...

قال الكمال بن الهمام: والمسألة ليست بمحفوظة عن المتقدمين، وإنما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تفريعاتهم، والعراقيون: أنهم مخاطبون بالكل، وهو القول المنصور الذي تعاضده الأدلة». سلم الوصول ١/ ٣٧١. وانظر: تيسير التحرير ٢/ ١٤٩، فواتح الرحموت ١/ ١٣٠، أصول السرخسي ١/ ٧٤.

(٢) في (ك): «الوجه».

(٣) في (غ): «ذممهم».

(٤) مثل كفارة الظهار، واليمين. قال السيوطي رحمه الله تعالى في الأشباه والنظائر ص٢٥٥: «ومما يجري عليه في أحكام المسلمين: وجوب كفارة القتل، والظهار، واليمين، والصيد في الحرم، وحد الزنا والسرقة». وانظر: البحر المحيط ٢/ ١٤١.

(٥) في (ت): «يثبت».

(٦) هناك نزاع في ثبوت الكفارات على الكفار، والذي ذهب إليه الحنفية والمالكية عدم وجوبها عليهم. انظر: تكليف الكفار بأحكام الشريعة الإسلامية ص١٣٦، ١٥٣.

(٧) قال في اللسان ٦/ ٢٦٣، مادة (أرش): «أرَّش بينهم: حمل بعضهم على بعض وحَرَّش، والتأريش: التحريش... وأرشت بين القوم تأريشاً: أفسدت. والأَرْش من الجراحات: ما ليس لها قدر معلوم، وقيل: هو دية الجراحات... وأروش الجنايات =

أرقائهم[1]، ونحو ذلك. وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رَهْنٍ كما قاله بعض الفقهاء، أو جناية كما قاله بعضهم، أو شركة كما هو الأصح من مذهب الشافعي[2]،

= والجراحات جائزة لها (أي: عطية لها) عما حصل فيها من النقص، وسُمِّي أرشاً لأنه من أسباب النزاع».

وانظر: المصباح المنير ١/ ١٥. وفي أنيس الفقهاء للقونوي ص٢٩٥: «الأَرْش: اسم للواجب على ما دون النفس. وفي المُغْرب: الأَرْش دية الجراحات، والجمع أروش».

وانظر: التعريفات للجرجاني ص١١؛ القاموس الفقهي ص١٩.

(١) يعني: لو جنى رقيق الكافر ـ فإن سيده الكافر هو المسؤول عن أداء أروش الجنايات.

(٢) المعنى: أن تعلق الزكاة بأموال الأغنياء يكون بأحد هذه التعلقات الثلاث:

أ ـ فعند بعض الفقهاء تتعلق الزكاة بأموالهم مثل تَعَلُّق الرهن، تعلَّق به حق المرتهِن، فكذلك الزكاة تعلَّق فيها حقُّ الفقراء بمال الغني. والراهن: هو المدين الذي دفع الرهن. والمرتهن: الدائن الذي أخذ الرهن.

ب ـ وعند بعض الفقهاء تتعلق الزكاة بالمال مثل تعلق أروش الجنايات، تعلق بها حقُّ المجني عليه بمال الجاني، فكذلك الزكاة تعلَّق فيها حق الفقراء بمال الغني مِنْ هذا القبيل.

جـ ـ وعند بعض الفقهاء وهو الأصح مِنْ مذهب الشافعي رضي الله عنه تتعلق الزكاة بالمال مثل تعلق الشركة، فالمال المشترك فيه لا يمتلكه واحد من الشركاء، بل هم مشتركون في ملكيته، فكذلك الزكاة تتعلق بمال الغني تعلق الشركة، فيشارك الفقراء الأغنياءَ بقدر الزكاة في امتلاك أموالهم.

قال النووي رحمه الله تعالى: «هل تتعلق الزكاة بالعين أو بالذمة؟ فيه قولان: فإن قلنا بالعين فقولان:

(أحدهما): أن الفقراء يصيرون شركاء لرب المال في قدر الزكاة؛ لأن الواجب يتبع المال في الصفة، فتؤخذ الصحيحة من الصِّحاح، والمريضة من المِرَاض. ولو امتنع من إخراج الزكاة أخذها الإمام من عين المال قهراً.

(والثاني): أنها تتعلق بالمال تعلق استيثاق؛ لأنه لو كان مشتركاً لما جاز الإخراج من موضع آخر كالمُشْتَرك بين رجلين، وعلى هذا القول في كيفية الاستيثاق قولان:

أحدهما: تتعلق به تعلق الدين بالرهن.

والثاني: تعلق الأرش برقبة العبد الجاني؛ لأن الزكاة تسقط بتلف المال قبل التمكن، فلو قلنا: تعلقها تعلق المرهون لما سقطت.

وإذا قلنا: تتعلق بالذمة فهل المال خُلْو من التعلق، أو هو رهن بها؟ فيه وجهان. قال أصحابنا: فإن قلنا: تتعلق بالعين تعلق الرهن أو الأرش فهل تتعلق بالجميع أم بقدرها فقط؟ فيه وجهان حكاهما إمام الحرمين وغيره: أصحهما بقدرها. قال الإمام: التخصيص بقدر الزكاة هو الحق الذي قاله الجمهور، وما عداه هفوة، وتظهر فائدة =

فظهر أنه لا يثبت[1] في حقهم وإنْ قلنا: إنهم مخاطبون بالزكاة؛ لأمرين:

أحدهما: أن المقصود أنهم يأثمون بتركها، وليس المقصود أنها[*] تؤخذ منهم في كفرهم، والتعلق المذكور[2] إنما يقصد به تأكُّد[3] الوجوب لأجل الأخذ؛ ليصان الواجب عن/ الضياع، فلا معنى لإثباته في حق [ص١/١٤٧] الكافر؛ لأنه إنْ دام على الكفر (*لم تؤخذ*) منه، وإنْ أسلم سقطت، وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو يوثقه[4] فيه[5]، والموجود في حق الكفار إنما هو الأمر بأدائها، وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين، وثبوتها في الذمة قَدْرٌ زائد على ذلك قد يقال به في الكافر أيضاً، وإثبات تعلقها بالدَّيْن أمر ثالث يختص بالمسلم لا وجه للقول به في الكافر.

الثاني[6]: أن المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[7][8]، ولا مِرْية في أن الكافر لا يدخل في

= الخلاف في بيع مال الزكاة».
المجموع ٥/٣٧٧ ـ ٣٧٨، مع اختصار وتصرف يسير، وانظر الخلاف في بيع مال الزكاة بعد وجوبها فيه في المجموع ٥/٤٦٨.

(١) أي: تعلق الزكاة بالمال لا يثبت.

(*) في شعبان ١/١٧٨: «أنهم». وهو تحريف.

(٢) أي: تعلق الزكاة بالمال الذي ذكرناه آنفاً، هل هو تعلق رهن، أو جناية، أو شركة؟

(٣) في (ص)، و(ك): «تأكيد».

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١١٣، وشعبان ١/١٧٩: «لم يوجد». وهو خطأ.

(٤) في (ت): «موثقه». وفي (ص): «تَوَثُّقه». وفي المطبوعة ١/١١٣: «تَوْثِقة». والذي في البحر المحيط ٢/١٤٤: «يوثقه». وقد نقل الزركشي عن الشارح كلامه من غير عزو إليه.

(٥) أي: في الواجب. والمعنى: أن الكافر لا يدفع الزكاة في حال كفره وبعد إسلامه، وما دام حاله كذلك فلا معنى لقولنا بأن الزكاة متعلقة بماله؛ لأن المراد بالتعلق هو توثيق وتأكيد الواجب عليه، وهو لا يلزمه دفعه، فأي معنى للتعلق ودفع الزكاة لا يلزمه!

(٦) في (غ): «والثاني».

(٧) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

(٨) أي: دليل شركة الفقراء للأغنياء في أموالهم بقدر الزكاة هو هذه الآية، التي تأمر بأخذ الصدقة من أموال الأغنياء لتكون للفقراء، فقَدْر الزكاة من مال الغني حق للفقير، فأصبح شريكاً له في ماله.

ذلك، وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر رضي الله عنه وفيه: «هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين» وفيه: «في[1] كل[2] خمسٍ شاةٌ»[3]، ولا يلزم من إثبات هذا التعلق في حق المسلمين إثباته في حق الكافرين؛ لظهور[4] الفرق على ما قدمناه. ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظُه الكفار مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾[5] ونحوه، فيتعلق بهم حكمُه على القول بتكليفهم بالفروع، ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث، وكالآيات التي فيها ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾[6] ونحوه، فلا يتناولهم لفظاً. قال والدي أطال الله بقاه: ولا يثبت حكمها[7] لهم وإنْ قلنا: إنهم مخاطبون بالفروع - إلا بدليل منفصل، أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم، والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم[8]، وأما حيث يظهر الفرق[9]، أو يمكن معنى غير شامل لهم

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/ ١١٣، وشعبان ١/ ١٧٩.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٥٢٥، في كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، حديث رقم ١٣٨٠. وفي باب لا يُجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع ٢/ ٥٢٦، رقم ١٣٨٢. وفي باب ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية ٢/ ٥٢٦، رقم الحديث ١٣٨٣، وباب مَن بلغت عنده صدقة بنت مخاض وليست عنده ٢/ ٥٢٧، رقم ١٣٨٥. وانظر الأرقام ١٣٨٦، ١٣٨٧، ٢٣٥٥، ٦٥٥٥. وأخرجه أبو داود ٢/ ٢١٤ - ٢٢٤، في الزكاة، باب في زكاة السائمة، حديث رقم ١٥٦٧. وأخرجه النسائي ٥/ ١٨ - ٢٣، في الزكاة، باب زكاة الإبل، حديث رقم ٢٤٤٧. وابن ماجة ١/ ٥٧٥، في الزكاة، باب إذا أخذ المصدق سناً دون سن أو فوق سن، حديث رقم ١٨٠٠، من حديث ثمامة بن عبد الله بن أنس عند جده أنس أن أبا بكر كتب له فريضة الصدقة.. إلخ.

(٤) في (ت): «بظهور».

(٥) سورة البقرة: الآية ٢١.

(٦) سورة البقرة: الآية ١٠٤.

(٧) أي: حكم هذه الآيات ونحوها.

(٨) يعني: أنهم مكلفون بمقتضى هذه الآيات ونحوها لا من حيث كونهم مخاطبين بها، بل من جهة الدليل المنفصل، أو من جهة عدم الفرق بينهم وبين غيرهم؛ لأن الشريعة عامة لهم ولغيرهم.

(٩) أي: بين الكفار والمسلمين.

فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم؛ لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل، والتعلق قدر زائد على الوجوب[1]، [2]فلا يثبت[2] في حقهم بغير دليل ولا معنى[3].

ومِنْ خطاب الوضع كون الزنا سبباً لوجوب الحد، وذلك ثابت في حقهم، ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين[4]، ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع، فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه؛ لكفرهم[5]! وهذا في الكتابي الذي يَعتقد شرعاً، أما من لا يَعتقد

---

(١) يعني: أن الذي يستفاد من الخطاب هو الوجوب، أما بِمَنْ يتعلق هذا الخطاب ـ فهذا أمر زائد على الوجوب، لا يفيده الخطاب بذاته، بل يحتاج إلى دليل آخر، فَتَعَلُّق الحكم بالكفار يحتاج إلى دليل آخر يفيد ذلك.

(٢) في (ص): «فلا نثبته».

(٣) أي: ولا معنى دليل، كالقياس مثلاً.

(٤) أخرجه البخاري في عدة مواضع، منها ١/٤٤٦، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنائز بالمُصَلَّى والمسجد، حديث رقم ١٢٦٤. وفي كتاب المحاربين، باب أحكام أهل الذمة ٦/٢٥١٠، حديث رقم ٦٤٥٠. وانظر الأرقام الآتية: ٣٤٣٦، ٤٢٨٠، ٦٤٣٣، ٦٩٠١، ٧١٠٤. وأخرجه مسلم في صحيحه ٣/١٣٢٦، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنى رقم ١٦٩٩. وأبو داود ٤/٥٩٣ ـ ٥٩٥، في كتاب الحدود، باب في رجم اليهوديين، رقم ٤٤٤٦. والترمذي ٤/٣٤، في كتاب الحدود، باب ما جاء في رجم أهل الكتاب، رقم ١٤٣٦. وابن ماجة ٢/٨٥٤، في كتاب الحدود، باب رجم اليهودي واليهودية، رقم ٢٥٥٦.

وفي الباب عن ابن عمر، والبراء، وجابر، وابن أبي أوفى، وعبد الله بن الحارث بن جُزْء، وابن عباس، رضي الله عنهم جميعاً.

(٥) قوله: «لكفرهم» متعلِّق بقوله: «بإسقاط الإثم عنهم». والمعنى: أنه لا يحسن بناء مسألة وجوب الحد عليهم بسبب الزنا على مسألة تكليف الكفار بالفروع؛ لأن هذا الخلاف إنما يكون في أحكام ديننا التي لا يعتقدونها ولا يدينون بها، أما إذا كانوا يعتقدون ما نعتقده ويدينون به فهم مكلفون به بمقتضى دينهم الموافق لديننا، فكيف يحصل بعد ذلك خلاف في هذا، ويقول مانعُ تكليفِهم بأن الإثم ساقط عنهم لكونهم كفاراً! الأظهر أن هذه الصورة خارجة عن محل النزاع. هذا ما يدل عليه كلام الشارح رحمه الله تعالى.

وقد ذهب المالكية إلى عدم إقامة حد الزنا على الذمي، بل يُرد إلى أهل دينه، لكن يُمنع من إظهاره ويُعاقب إذا أعلنه، وإذا اختاروا أن يَحكم حاكمُنا بينهم حَكَم بحكم =

شيئاً فيجري الخلاف في تعلق/ التحريم به في جميع المحرمات. وقد قال [ك/٧٨] الأستاذ أبو إسحٰق في أصوله: «لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه/ عليهم كما هو على المسلمين، ونَصَّ الشافعي رضي الله عنه على أن [ص/١٤٨١] حد الزنا لا يسقط بالإسلام»[1]. فانظر هذه المواضع وتأملها ونَزِّل كلام العلماء عليها، [2]ولا يظنن[2] الظان مخالفة ما ذكرناه لعبارات الأصوليين؛ لأنهم إنما قالوا: التكليف بالفروع، فلا يرد خطاب الوضع عليهم[3]

= الإسلام، لكن لا يقام حد الرجم عليه؛ لأن النكاح في الشرك لا يُحَصِّن عند المالكية؛ لفساد أنكحتهم عندهم، فالإحصان لا يكون إلا في نكاحٍ صحيح ومن شروطه عندهم الإسلام.

انظر: الكافي لابن عبد البر ٢/١٠٦٨، ١٠٧٣، بداية المجتهد ٢/ ٤٣٥، المدونة ٦/ ٢١١، ٢٧١.

(١) يعني: إذا زنا الكافر ثم أسلم، فإن الإسلام لا يُسقط حدَّ الزنا. لكن في الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٥٥: «ولو زنا ثم أسلم، فعن نَصِّ الشافعي أن حد الزنا يسقط عنه بالإسلام». وكذا في التمهيد للإسنوي ص١٢٨. قال الزركشي في البحر المحيط ٢/ ١٤١: «وأما حدود الله تعالى: فنص الشافعي في «الأم» على أن الذمي إذا زنى ثم أسلم لا يسقط عنه الحد. وأما ما وقع في «الروضة» من سقوط الحد والتعزير عنه عن نص الشافعي، وأنَّ ابن المنذر نقله في «الإشراف» - فقد راجعت كلام ابن المنذر فوجدته نسبه لقوله إذ هو بالعراق، فهو قديم قطعاً، ونصُّ الأم جديد، فحصل في المسألة قولان، حكاهما الدارمي في «الاستذكار» وجهين».

(٢) في (ت) و(ك): «ولا يظن».

(٣) **فائدة:** قال النووي في المجموع ٣/ ٤: «الكافر المرتد يلزمه الصلاة في الحال، وإذا أسلم لزمه قضاء ما فات في الردة، هذا مذهبنا لا خلاف فيه عندنا. وقال مالك وأبو حنيفة وأحمد في رواية عنه وداود: لا يلزم المرتدَّ إذا أسلم قضاءُ ما فات في الردة، ولا في الإسلام قبلها، وجعلوه كالكافر الأصلي يسقط عنه بالإسلام ما قد سلف، والله أعلم.

وأما الكافر الأصلي فاتفق أصحابنا في كتب الفروع على أنه لا يجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، وأما في كتب الأصول فقال جمهورهم: هو مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان، وقيل: لا يخاطب بالفروع، وقيل: يخاطب بالمنهي عنه، كتحريم الزنا والسرقة والخمر والربا وأشباهها، دون المأمور به، كالصلاة. والصحيح الأول، وليس هو مخالفاً لقولهم في الفروع؛ لأن المراد هنا غير المراد هناك، فمرادهم في كتب الفروع أنهم لا يطالَبون بها في الدنيا مع كفرهم، وإذا أسلم أحدهم لم يلزمه قضاء الماضي، ولم يتعرضوا لعقوبة =

(١) والله أعلم(١).

قال: (لنا: أن الآية الآمرة بالعبادة تتناولهم، والكفرُ غيرُ مانع؛ لإمكان إزالته. وأيضاً: الآيات المُوعدة بترك الفروع كثيرة مثل: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[٢]. وأيضاً: فإنهم[٣] كُلِّفوا بالنواهي؛ لوجوب حد الزنا عليهم، فيكونون مكلفين بالأوامر[٤] قياساً).

اسْتُدِلَّ على المختار بأوجه:

الأول: أن المقتضِي لتناول الكفار قائمٌ مثل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾[٥] وغيرها، والكفر لا يمنع من التناول؛ للتمكن من إزالته، فأشبه الحدَثَ المانعَ من الصلاة، إذ كل منهما مانع ممكِن الزوال، وما قال أحد

= الآخرة. ومرادهم في كتب الأصول أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر، فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعاً، لا على الكفر وحده، ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا، فذكروا في الأصول حكم أحد الطرفين، وفي الفروع حكم الطرف الآخر، والله أعلم».

وقد قال الرازي بمثل ما قال النووي رحمهم الله تعالى. انظر: المحصول ١/ق٢/ ٤٠٠، قال الزركشي مبيِّناً خطأ هذه المقالة التي قالاها: «وهذه الطريقة فاسدة أوقعهم فيها قولُ الأصوليين: فائدته مضاعفة العقاب في الآخرة. وهو صحيح، ولم يريدوا به أنه لا تظهر فائدة الخلاف في خطاب الكفار بالفروع إلا في الآخرة، بل هو جواب عما ألزم الخصم في مسائل خاصة لا تظهر للخلاف فيها فائدة دنيوية كالزكاة ونحوها، ولا يلزم من ذلك عدم الفائدة مطلقاً، فإن الفقهاء فرَّعوا على هذا الخلاف أحكاماً كثيرة تتعلق بالدنيا». البحر المحيط ٢/ ١٣٥، مع بعض الاختصار والتصرف. وسيأتي كلام الشارح رحمه الله في هذا، ويغلب على الظن أن الزركشي استفاده منه، وهو لا يعزو إلى الشارح ما يستفيده منه، كما تبيَّن لي في مسائل كثيرة في «البحر المحيط»، وقد ذكرتُ صنيع الزركشي في عددٍ من تعليقاتي ليُعْلم أثر ابن السبكي ووالده في غيرهم أثراً واضحاً بيّناً.

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١١٣، وشعبان ١/ ١٨٠.

(٢) في (غ)، و(ك): «فويل للمشركين».

(٣) في (ت): «إنهم».

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١١٣، وشعبان ١/ ١٨١: «بالأمر». وهو غير مناسب.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢١.

من المسلمين: إنَّ المُحْدِث لا يكلّف بالصلاة ـ حتى نبغ أبو هاشم[1] وقال مُنْكَراً من القول وزوراً.

قلت: والاستدلال بنحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ مستقيم، وأما ما حُكي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كل ما جاء في القرآن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ فالمراد المؤمنون»ـ فلم يصح عنه.

الثاني: أن الآيات الموعِدة بترك الفروع مثل قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ[2] لِّلْمُشْرِكِينَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[3] ومثل/ قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝٤٢ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ﴾[4]ـ دلت[5] على أنهم كُلِّفوا ببعض الفروع، فيكونون مكلَّفين بالباقي؛ إذ لا قائل بالفرق، أو بالقياس[6]. [ت/١/٥٧]

الثالث: وهو دليلٌ على من فَصَّل وقال: تتناولهم المناهي دون الأوامر. ولك أن تجعله دليلاً على الفريقين، وبه يُشعر إيرادُ المصنف[7]؛ حيث استدل لتناول النهي، ولو جعله دليلاً[8] على من وافق في النهي لم يحتج إلى الاستدلال[9].

---

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي عليّ محمد بن عبد الوهّاب الجبائيّ المعتزليّ، من كبار الأذكياء. ولد سنة ٢٤٧هـ. كان خبيراً بعلم الكلام، قويَّ العارضة، له من الكتب: الجامع الكبير، الجامع الصغير، العَرَض، وغيرها. توفي سنة ٣٢١هـ. انظر: وفيات ٣/١٨٣، سير ١٥/٦٣، الفتح المبين ١/١٧٢.

(٢) في المخطوطات: «فويل». وهو خطأ.

(٣) سورة فصلت: ٦، ٧.

(٤) سورة المدثر: ٤٢، ٤٣.

(٥) في (غ)، و(ك): «دلَّ».

(٦) المعنى: فيكون الكفار مكلفين بباقي الفروع، إذ لا قائل بالفرق بين فرع وفرع آخر، فيكون ثبوت حكم التكليف في باقي الفروع بنفس النص الخاص، فهو خاص يراد به العام. وقوله: أو بالقياس، يعني: أن الحكم بالتكليف في باقي الفروع ثابت عن طريق القياس على المنصوص. فالآيات الواردة في التكليف ببعض الفروع إما أن نقول: هي مِنْ قبيل الخاص المراد به العام، أو نقيس عليها لإثبات الحكم في باقي الفروع.

(٧) أي: أن المصنف أورد هذا الدليل للردِّ على مَنْ فَصَّل وفَرَّق بين الأوامر والنواهي، وعلى مَنْ منع التكليف فيهما.

(٨) سقطت من (ت).

(٩) أي: ولو جعل المصنف الدليل الذي استدل به على التكليف في المناهي ليس دليلاً =

[غ١٦/٢٨] وتقريره[1]: أنَّ الدليل على/ أن النهي يتناولهم وجوبُ حَدِّ الزنا عليهم، فيُلحقَ به الأمر بجامع مطلق الطلب.

فإن قلت: لا نسلم أنه[2] يتناول الكافرَ النهيُ ولا يَرِد وجوبُ حد الزنا؛ لأنه التزم أحكامنا بعقد الجزية [3]أو غيرها[3]؛ ولذلك لا نَحِدُّ الحربي.

قلت: الالتزام بمجرده لا يُوجب الحد[4].

فإن قلت: قال أبو عبد الله بن خُوَيْزمِنداد[5] المالكي: «إنهم إنما يُقْطعون في السرقة، ويُقتلون في الحِرَابة من باب الدفع[6]، فهو تعزير لا حَدٌّ؛ لأن الحدودَ كفاراتٌ لأهلها وليست هذه كفارات»[7]، ومقتضى ذلك أن لا يجب حدُّ الزنا؛ لما ذكره.

= على الفريقين، بل دليلاً على مَنْ وافق في التكليف بالمناهي دون الأوامر - لم يحتج مع هذا الفريق إلى أن يورد الاستدلال على التكليف بالمناهي بقوله: «كلفوا بالنواهي لوجوب حد الزنا عليهم»؛ لأنهم يوافقون على ذلك ولا يخالفونه، وإنما الذي يحتاجه معهم هو أن يأتي بدليلٍ يثبت التكليف في الأوامر، فدلَّ هذا على أنه يقصد بهذا الدليل الثالث الفريقين.

(١) أي: وتقرير هذا الدليل.

(٢) في (ص): «بأنه».

(٣) في (ت): «وغيرها». والمراد بغير الجزية هو عَقْد الأمان الذي يدخل به الكافر ديار الإسلام لمدة محدودة. انظر: بدائع الصنائع ١٠٩/٧.

(٤) يعني: مجرد الالتزام بعقد الجزية أو غيره لا يوجب الحد على الكافر، بل الذي يُوجب الحدَّ الالتزامُ بعقد الجزية أو غيره مع ارتكاب النهي.

(٥) هو محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خُوَيْز مِنْداد، أبو عبد الله. قال ابن حجر رحمه الله: «وعنده شواذ عن مالك، واختيارات وتأويلات لم يُعَرِّج عليها حُذَّاق المذهب، كقوله: إنَّ العبيد لا يدخلون في خطاب الأحرار، وإنَّ خبر الواحد مفيد العلم، وإنه لا يعتق على الرجل سوى الآباء والأبناء، وقد تكلم فيه أبو الوليد الباجي، ولم يكن بالجيد النظر، ولا بالقوي في الفقه... وطعن ابن عبد البر فيه أيضاً، وكان في أواخر المائة الرابعة».
انظر: الديباج المذهب ٢٢٩/٢، لسان الميزان ٢٩١/٥.

(٦) أي: من باب دفع شرهم عنا، كالأعداء المحاربين نقاتلهم لدفع شرهم عنا، لا أن هذه العقوبات حدود لهم، بل هي تعزير.

(٧) انظر مقولته في البحر المحيط ١٢٨/٢.

قلت: مقالته هذه فاسدة؛ فإن الحدود إنما تكون كفارةً لأهلها إذا كانوا مُسْلمين كما صَرَّح به الشافعي رضوان الله عليه، والكافر ليس من أهل الأجر ولا الثواب ولا الطُّهْرة، وإنما هي في حقه كالديون اللازمة؛ ولذلك نُلْزِمه بكفارة الظهار ونحوها ولا يزول عنه بها إثم[1].

قال: (قيل: الانتهاء أبداً ممكن[2] دون الامتثال. وأجيب: بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا[3]، وفيه نظر. قيل: لا يصح مع الكفر ولا قضاءَ بعده. قلنا: الفائدة تضعيف العذاب).

لَمَّا قاس الأمر على النهي بالجامع الذي بيَّنه - اعترض الخصم وزعم ثبوت الفرق من جهة أن النهي من باب التروك، فلا يحتاج إلى النية، بخلاف الأمر، وإذن يمكن الكافر[4] الانتهاء عن المنهيات مع كفره، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنك إنْ عَنَيْتَ بقولك: يُمكنه الانتهاء عن المنهيات: أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية - فكذلك المأمورات. وإن عَنَيْت: أنه يتمكن[5] (من الانتهاء[6]) عن المنهي لغرضِ امتثالِ قولِ الشرع - فهذا حالة الكفر متعذِّر، فاستوى المأمور والمنهي في أن الإتيان بهما من حيث الصورة غير متوقف على الإيمان، والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإيمان؛ فبطل الفرق[7].

قال صاحب الكتاب: وفي هذا الجواب نظر. ووَجْهه: أن المكلَّف

---

(١) يعني: لو ظاهر الكافر مِنْ زوجته - فإنا نُلْزمه بالكفارة ليستبيح زوجته، ولكن لا يرتفع إثم الظهار عنه بالكفارة، لأنها ليست بكفارة في حقه، بل هي سبب يستبيح به زوجته.

(٢) في (غ)، و(ك): «يمكن».

(٣) أي: استوى الفعل والترك.

(٤) في (ك): «للكافر».

(٥) في (ص)، و(ك)، و(غ): «متمكن».

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: بطل التفريق بين الأمر والنهي.

إذا ترك المنهي عنه سقط عنه العقاب وإن لم يَنْو، بخلاف المأمور به فإنه لا يحصل الأجر إذا لم ينو.

[ص١/١٤٩] واحتج مَنْ قال بعدم تكليف الكفار بالفروع/: بأنها لو وجبت عليهم لكانت إما في حال الكفر أو بعده، والأول باطل؛ لامتناع الإتيان بها في [ك/٧٩] تلك الحالة، وكذلك/ الثاني[١]؛ لإجماعنا على أن الكافر إذا أسلم لا يؤمر بالقضاء، لقوله عليه السلام: «الإسلام يَجُبُّ ما قبله»[٢][٣].

وأجاب المصنف: بأن فائدة قولنا: إنهم مكلَّفون بالفروع ـ تضعيفُ العذاب عليهم يوم القيامة.

ولقائل أن يقول: التعذيب في الآخرة متوقف على سبق التكليف لا محالة، ويعود الكلام إلى أن التكليف بها إما في حالة الكفر أو بعده[٤]. بل الجواب[٥] أنا نقول: هو مكلف بإيقاع ذلك بأن يُسْلم ويُوقع، وأما قوله ﷺ: «الإسلام يَجُبُّ ما قبله» ـ فحجةٌ لنا؛ لأن قوله: «يَجُبُّ»[٦] يقتضي سبق التكليف به، ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام. ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلّف بالفروع مطلقاً[٧] ولم أرَ مَنْ ذكره ـ قولُه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا

---

(١) أي: بعد الكفر، وهو حالة الإسلام.

(٢) المعنى: أنه لا فائدة عملية من القول بتكليف الكفار بالفروع؛ لأن العبادة لا تصح منهم حال الكفر، ولا يلزمهم قضاؤها بعد الإسلام.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٤/ ٢٠٥، ومسلم في صحيحه ١/ ١١٢، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، رقم ١٢١.

(٤) أي: القول بتضعيف العذاب على الكفار بترك الفروع ـ فَرْعُ القول بالتكليف، فإذا قلنا بالتكليف صح القول بالتضعيف، وإذا لم نقل لا يصح. فلا يصح أن نجعل النتيجة مقدمة للاستدلال عليها. ولقائل أن يقول على هذا: إن القائلين بالتضعيف لم يجعلوا هذه الفائدة دليلاً على التكليف، بل أجابوا على دعوى الخصم وإلزامه.

(٥) يعني: بل الجواب الصحيح على قوله بعدم فائدة تكليف الكفار بالفروع هو.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) سقطت من (غ).

كَانُوا۟ يُفۡسِدُونَ﴾[1] إذْ لا يمتري الفهمُ في أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالإفساد الذي هو قَدْرٌ زائدٌ على الكفر، إما الصَدُّ أو غيره. وأما قول الأصوليين: الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة - فصحيح، ولم يريدوا أنه لا تظهر فائدة الخلاف إلا في الآخرة، وإنْ أفْهمتْه عبارةُ طوائفَ منهم، فينبغي أن يُخصص كلامهم، ويُعْلم أنه جواب عما أُلْزِم به الخصوم في فروع خاصة لا تظهر فائدةُ الخلاف[2] فيها، كالزكاة ونحوها. وقد فَرَّع الأصحاب على الخلاف الأصولي مسائلَ عديدة.

واعلم أنَّ الأقوالَ الثلاثةَ في خطاب الكفار[3] بالفروع أوجهٌ[4] للأصحاب، حكاها النووي في أوائل الصلاة من[5] «شرح المهذب»[6]، وسبقه الشيخ أبو إسحٰق في «شرح اللمع»[7]، فوضح وجْهُ اختلافهم [8]في المسائل التي بنوها حسب اختلافهم[8] في الأصول.

منها: ذهب الأستاذ أبو إسحٰق إلى أنه يجب على الحربي ضمانُ النفس والمال، تخريجاً من أن الكفار مخاطبون بالفروع، وعَزَى هذا إلى المزني في «المنثور»[9].

ومنها: إذا اغتسلت الذميّة لتَحِلَّ لِمَنْ يَحِلُّ له وطؤها من المسلمين[10] - فهل يجب عليها إعادة الغُسْل إذا أسلمت؟ فيه وجهان[11].

---

(1) سورة النحل: الآية ٨٨.
(2) في (ص): «للخلاف».
(3) في (غ)، و(ك): «الكافر».
(4) قوله: «أوجه» خبر أن.
(5) في (ك): «في».
(6) انظر: المجموع ٣/ ٤.
(7) انظر: شرح اللمع ١/ ٢٧٧.
(8) سقطت من (ت).
(9) انظر: التمهيد للإسنوي ص١٣٠، البحر المحيط ٢/ ١٣١، ١٤٣.
(10) كزوج أو سيد.
(11) انظر: المجموع ٢/ ١٥٢ - ١٥٣.

وفَرَّق إمام الحرمين بين هذه، وبين ما لو وَجَب على الذمي كفارة فأخرجها ثم أسلم ـ لا يجب عليه الإعادة قطعاً/ ؛ لأن[1] الكفَّارة إنما تكون بالمال [ص/١٥٠/١] [2]ولا تخلو[2] الكفارة عن قصد شرعي من إطعام محتاج، أو كسوة عار، أو تخليص رقبةٍ عن قَيْدِ رقٍّ، وهذه المصلحة لَا تختلف باختلاف أحوال فاعليها[3]، فإذا وُجدت لا حاجة إلى إعادتها، بخلاف ما تُعبِّد به في حقِّ الشخص نفسه، كمسألتنا وكالصوم[4].

ومنها: لو اغتسل الكافر عن جنابة أو توضأ أو تيمم ثم أسلم فالمذهب الصحيح وجوب الإعادة[5]، والثالث الفرق بين الوضوء والغسل[6].

ومنها: هل يمكث[7] الكافر الجنب في المسجد؟ فيه وجهان[8].

[غ/١٦/٢٩] ومنها: هل/ يُؤخذ في الجزية، وفي ثمن الشِّقْص المشفوع ـ مما تيقنا أنه من ثمن الخمر[9]؟ المذهب أنا لا نأخذه، وفيه وجه[10].

---

(١) في (غ)، و(ك): «بأن».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني هذه المصلحة الشرعية متحققة ولو كان فاعلها كافراً.

(٤) فمسألة اغتسال الذمية، ومسألة صوم الذمي أو الذمية إذا لزمهما الصوم للكفارة، وصاما في حال الكفر، ثم أسلما، فهل يلزمهما إعادة الصوم؟

(٥) انظر: البحر المحيط ٢/١٣٨، المجموع ٢/١٥٣.

(٦) يعني: والمذهب الثاني: أنه لا تجب الإعادة.

(٧) في (غ)، و(ك): «يلبث».

(٨) انظر: البحر المحيط ٢/١٣٩، التمهيد ص١٣٢، قال السيوطي في الأشباه والنظائر ص٢٥٤: «ولا يمنع من المكث في المسجد جنباً، بخلافه حائضاً».

(٩) المعنى: هل نأخذ الجزية من الذمي من ثمن الخمر الذي يبيعه، وهل نأخذ منه ثمن الشقص المشفوع من ثمن الخمر أيضاً، بأن كان الذمي شفيعاً لنا في دار مثلاً، أي: شريكاً لنا في دار، وأردنا أن نبيع تلك الدار، فطلب الذمي الدار بالشفعة، فهل يصح أن نبيع شقصنا (أي: نصيبنا) من الدار للذمي، ونأخذ الثمن من ماله المكتسب ببيع الخمر أم لا؟

(١٠) انظر: التمهيد ص١٣١، الأشباه والنظائر للشارح ٢/١٠١، ١/٣٩٠.

ومنها: التصرف في الخمر حرام عليهم عندنا[1]، خلافاً لأبي حنيفة، وصَرَّح في «التَّتِمَّة»[2] ببناء المسألة على الأصل المذكور[3].

فإن قلت: لِمَ لا جَرَى فيها خلافٌ مذهبيٌّ[4]؟ قلت: شفاء الغليل في ذلك من وظائف كتابنا «الأشباه والنظائر» فعليك به.

ومنها: إذا دخل الكافرُ الحَرَم وقتل صيداً لزمه الضمان، وقال في «المهذب»: يحتمل أن لا يلزمه[5].

خاتمة[6]:

قول المصنف وغيره: الفائدة تضعيف العذاب - قد يُفْهِم أنَّ الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مأمور ومنهي، ويقتضي أن الإباحة لا تتعلق بهم[7]، لا سيما على قول[8]: إنها ليست من التكليف. والظاهر تعلق الإباحة بهم فيما هو مباح، قال والدي [9]أطال الله عمره[9] وقد يقال: إنَّ إقدامَهم على المباح وهُمْ غيرُ مستندين فيه إلى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه - حرام[10]؛ لقيام الإجماع على أن المكلف لا

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/ ١١٦، وشعبان ١/ ١٨٥.

(٢) كتاب «التتمة» لعبد الرحمن بن مأمون النيسابوري المتولِّي الشافعي، وكتابه هذا تَمَّمَ به «الإبانة» لشيخه أبي القاسم الفُوراني، فعاجلته المنية عن تكميله، وانتهى فيه إلى الحدود. انظر: سير ١٨/ ٥٨٥، الطبقات الكبرى ٥/ ١٠٧.

(٣) وهو تكليفهم بالفروع. انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/ ١٠٢.

(٤) يعني: ما دام الأصحاب عندهم الأوجه الثلاثة في التكليف بالفروع، فلِمَ لَمْ يَجْرِ بينهم خلاف مذهبي في مسألة التصرف في الخمر، وهي مبنية على مسألة التكليف بالفروع؟

(٥) انظر: المجموع ٧/ ٤٤٦. وعبارة الشيرازي: «ويحتمل عندي أنه لا ضمان عليه». قال النووي: «المشهور في المذهب وجوب الجزاء عليه».

(٦) في (ت): «فائدة».

(٧) أي: بالكفار.

(٨) في (ص)، و(ك): «قولنا».

(٩) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١١٦، وشعبان ١/ ١٨٥.

(١٠) قوله: حرام، خبر «إن».

يحل له الإقدام على فعلٍ حتى يعلم حكم الله فيه[1]، فإنْ[2] صح هذا فَهُمْ آثمون على جملة أفعالهم، وهذا البحث عام في الكتابِيِّين والمشركين[3].

[ت/١/٥٨] قال والدي: وهو مما لم أره لغيري/، وفيه عندي توقف[4]، ولا ينافي القولُ به الحكمَ بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم؛ لأن أثرها في الدنيا، والمقصود عقابهم في الآخرة[5].

[ك/٨٠] **قال: (الثالثة: امتثال الأمر يُوجب الإجزاء؛ لأنه إن بقي متعلقاً[6]/ به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل، أو بغيره فلم[7] يمتثل بالكلية. وقال[8] أبو هاشم: لا يوجبه، كما لا يوجب النهيُ الفسادَ. والجوابُ: طلب الجامع ثم الفرق).**

[ص/١/١٥١] إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع/ مُوجِب للإجزاء عند الجمهور، وخالفهم أبو هاشم وعبد الجبار.

وحجة الجمهور: أنه لو لم يكن الامتثال موجِباً للإجزاء ـ لكان الأمر بعد الامتثال مقتضياً إما لذلك المأتي به، ويلزم تحصيلُ الحاصل، أو لغيره

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/٢٢٣، وفيه استشكال البعض لهذا الإجماع؛ للتصريح بالبراءة الأصلية.

(٢) في (ك): «فلئن».

(٣) قال الزركشي في البحر ٢/١٤٢ بعد أن نقل كلام الشارح من غير عزو إليه: «ومقتضى هذا البحث أن يأثموا في جميع أفعالهم حتى يؤمنوا، وفي كلام الشافعي عن بعض أهل العلم ما يشهد له».

(٤) لم يجزم الإمام تقي الدين بالحكم، بل علَّقه على صحة الإجماع.

(٥) انظر مسألة تكليف الكفار بالفروع في: المحصول ١/ق٢/٣٩٩، التحصيل ١/٣٢١، الحاصل ١/٤٧٣، المستصفى ١/٣٠٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢١٠، الإحكام ١/١٤٤، البحر المحيط ٢/١٢٤، نهاية السول ١/٣٦٩، السراج الوهاج ١/ ٢٢٤، شرح تنقيح الفصول ص١٦٢، بيان المختصر ١/٤٢٣، تيسير التحرير ٢/ ١٤٨، فواتح الرحموت ١/١٢٨، أصول السرخسي ١/٧٣، شرح الكوكب ١/٥٠٠، شرح مختصر الروضة ٢/٢٠٠.

(٦) في (غ): «معلقاً».

(٧) في (ت)، و(ص): «لم».

(٨) في (ص) و(ك)، و(غ): «قال».

ويلزم أن لا يكون الإتيان بتمام المأمور به بل ببعضه، والفرض خلافه[1].

واعلم أن الإجزاء له تفسيران:

أحدهما: سقوط التعبد به، وهو الذي اختاره المصنف في أوائل الكتاب.

والثاني: سقوط القضاء، وقد ضعفه ثَمَّ[2].

والخلاف في هذه المسألة[3] إنما هو مبني على تفسيره[4] بسقوط القضاء، أما إذا فُسِّر بما اختاره المصنف[5] فامتثال الأمر يكون محصِّلاً للإجزاء من غير خلاف، وإنما خالف أبو هاشم وأتباعه إذا بُني على ذلك التفسير[6]، فقالوا: [7]لا يمتنع[7] الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله. فحاصل ما يقوله أبو هاشم أنه[8] لا يدل على الإجزاء، وإنما الإجزاء مستفاد مِنْ عدم دليل يدل على وجوب الإعادة. ولا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به.

وقد شَبَّه القرافي هذا الخلاف بالخلاف[9] في مفهوم الشرط[10]، كما

---

(١) المعنى: لو لم يكن الامتثال موجباً للإجزاء - لكان الأمر بعد الامتثال مقتضياً لأحد أمرين: إما لذلك الفعل الذي امتثله، فأَمْرُه به بعد فِعْله تحصيل حاصل، أو لغير ذلك الفعل، فيلزم على هذا أن يكون ما فَعَله أولاً ليس امتثالاً لجميع المأمور به، بل امتثال للبعض، وهذا يخالف فَرْض المسألة، إذ المسألة مفروضة أنه امتثل جميع المأمور به، ولم يُجزئه ذلك، فأُمِر بعد الامتثال. فثبت بهذا أن الامتثال موجب للإجزاء، وإلا لزم منه أمران باطلان.

(٢) أي: هناك، في أوائل الكتاب.

(٣) أي: مسألة امتثال الأمر هل يوجب الإجزاء؟

(٤) أي: تفسير الإجزاء.

(٥) وهو سقوط التعبد.

(٦) وهو سقوط القضاء.

(٧) في (ت): «لا يمنع».

(٨) أي: فعل المأمور به.

(٩) سقطت من المطبوعة ١/ ١١٧، وشعبان ١/ ١٨٧.

(١٠) انظر: نفائس الأصول ٤/ ١٥٩٤.

إذا قال: إنْ(*) دخلتَ الدار فأنتَ حرٌ. فمَنْ قال: لا مفهوم للشرط[١] - قال عدمُ عتقه ما لم يأتِ بالمشروط مستفادٌ من الملك السابق. ومن قال: له مفهوم - قال: هو مستفاد من ذلك، ومن مفهوم الشرط[٢] أيضاً. وكذلك الخلاف الذي هنا[٣].

وإذا عرفتَ ذلك عَلِمتَ أن أبا هاشم لا يقول ببقاء شغل الذمة بعد الفعل؛ لأن[٤] الأمر بمجرده لا يدل عليه[٥]، وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل في[٦] محل الوفاق لا معترض به[٧] عليه[٨]. وهذا هو التحرير في نقل مذهب أبي هاشم، وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «شرح العنوان».

واحتج أبو هاشم على مذهبه: بأن النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقت النداء، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء.

وإليه الإشارة بقوله: «**لا يوجبه**»، أي: لا يوجب الأمرُ الإجزاءَ، كما لا يوجب النهيُ الفساد.

(*) في شعبان ١/١٨٧: «إني». وهو خطأ.
(١) يعني: في حال عدم تحقق الشرط لا اعتبار له، ولا يُعمل به.
(٢) سقطت من (ت).
(٣) وهو امتثال الأمر هل يوجب الإجزاء أو لا؟
(٤) في (ت)، و(غ)، و(ك): «بل إن».
(٥) أي: مجرد الأمر لا يدل على أن الذمة بعد الامتثال مشغولة.
(٦) في (ت)، و(ص)، و(غ): «من».
(٧) أي: بالدليل في محل الوفاق.
(٨) أي: على أبي هاشم. والمعنى: أن المصنف اعترض على أبي هاشم بأنَّ قوله: إن الامتثال لا يوجب الإجزاء، يلزم منه شُغْل الذمة بعد الامتثال، وهذا لا يقوله أبو هاشم، بل هو يوافق على عدم شغل الذمة بعد الامتثال، لكنه يقول بأن الامتثال لا يُسقط القضاء. فكأن المصنف بنى المسألة على ما اختاره من معنى الإجزاء: وهو سقوط التعبد، وهذا المعنى لا يخالف فيه أبو هاشم؛ لأنه يقول بلازمه وهو عدم شغل الذمة، لكن المسألة مبنية على المعنى الثاني للإجزاء: وهو سقوط القضاء، وهو الذي لا يقول به أبو هاشم؛ لأن الامتثال لا يسقط القضاء.

والجواب: أولاً: طلب الجامع بين المَقِيس والمَقِيس عليه، وهو الأمر والنهي.

فإن أتى به بأن قال: الجامع أن كلاًّ منهما(*) طلبٌ لا إشعار له بذلك(١)، أو أنهما(٢) متضادان، والشيء محمولٌ على ضده/ كما هو [ص١/١٥٢] محمول على مثله(٣) ـ أجبنا ثانياً(٤): بالفرق: وهو أن مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به، فلو لم يكن موجباً للإجزاء لم يكن للأمر فائدة؛ لأنه حينئذ يكون كأنه قال: افعل هذا، وإذا فعلت فكأنك لم تفعل، بخلاف النهي فإن مقتضاه الانكفاف عن المنهي(٥)، وقد يكون الانكفاف بحكم(٦) آخر، كالنهي عن البيع وقت النداء مع مجامعته للصحة؛ ولهذا يصح أن يقال: لا تفعل هذا، وإن فعلته يكون فِعْلُكَ صحيحاً.

فإن قلت: الحاج(٧) إذا أفسد حجه فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج، وإذا مضى فيه كما أُمر لزمه في مستقبل الزمان افتتاحُ حجٍّ صحيحٍ، ولم يقع إذن مُضِّيه مجزئاً وإنْ كان مأموراً به(٨).

قلت: قال إمام الحرمين: «هذا قول مَنْ يَتَلَقَّى الحقائق في الأصول مِنْ خيالاتٍ في(٩) مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع، فنقول: إنْ كان/ ما [غ١/٣٠] خاض أولاً (١٠حَجًّا مفروضاً١٠) ـ فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم،

(*) في المطبوعة ١/١١٨، وشعبان ١/١٨٧؛ «منهم». وهو خطأ.

(١) أي: لا إشعار للنهي بالفساد، فكذا الأمر لا إشعار له بالإجزاء.

(٢) أي: الأمر والنهي.

(٣) أي: أن الشيء كما يقاس على مثله، يقاس على ضده، فقياس الأمر على النهي قياس الضد على ضده.

(٤) قوله: «أجبنا ثانياً» جواب الشرط في قوله: «فإن أتى به...».

(٥) في (ك): «المنهي عنه».

(٦) في (ك): «الحكم».

(٧) في (ت): «المجامع».

(٨) يعني: وُجِد الأمر ولم يوجد الإجزاء، فهذا دليلٌ لأبي هاشم.

(٩) في (ت)، و(غ)، و(ك): «من».

(١٠) في البرهان ١/٢٥٦: «حجاً صحيحاً مفروضاً». وهذا خطأ؛ لأنه سيقول بعده: =

والإفساد مناف لحق الامتثال، وليس المُضِيُّ[1] في الفاسد مُقْتضى الأمرِ بالحج الصحيح، وإنما هو[2] مُتَلَّقىً من أمر جديد يختص بالحج، فيثبت الجريان[3] في الفاسد بأمرٍ جديد، وبقيَ على المفسِد حقُّ القيام بالأمر الأول. وإنْ كان الحج تطوعاً فيجب القضاء على المفسِد بأمر جديد، وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضي» قال: «وهذا لا غموض فيه. وقد يعتاص[4] على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات والتحلل بِعُذْر[5] الإحصار، وحظُّ الأصولي من[6] هذه المسائل تقديرُ أمرٍ جديد في كل ما لا يُتلقى من[7] الأمر الأول، وهذا ليس بالعَسِر[8]، بل هو مقطوع به»[9]. والله أعلم [10]وبه التوفيق[10][11].

قال رحمه الله:

= «فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم». فكيف يكون الخطاب بإيقاع حج صحيح قائم، وما خاض أولاً صحيح! وقد أشار المحقق إلى نسخة ليس فيها «صحيحاً» وهي الصحيحة.

(١) في (ت)، و(ص)، و(غ)، و(ك): «المقتضى». وهو خطأ، والصواب ما أثبته، وهو الموجود في البرهان ١/٢٥٦، وهو المثبت في المطبوعة ١/١١٨.

(٢) أي: المضي في الحج الفاسد.

(٣) أي؛ المضي.

(٤) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «يتعارض». والمثبت من البرهان.

(٥) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «بعد»، والمثبت من البرهان.

(٦) في (ك): «في».

(٧) في (ك): «في».

(٨) في (ت): «بالعسير».

(٩) البرهان ١/٢٥٦.

(١٠) لم ترد في (ت)، و(غ).

(١١) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٤١٤، التحصيل ١/٣٢٤، الحاصل ١/٤٧٥، نهاية السول ١/٣٨٣، السراج الوهاج ١/٢٣٠، الإحكام ١/١٧٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٣٨٣، شرح تنقيح الفصول ص١٣٣، بيان المختصر ٢/٦٨، البحر المحيط ٣/٣٣٨، المعتمد ١/٩٠، مناهج العقول ١/١٥٨.

(الكتاب الأول

في الكتاب

والاستدلال به يتوقف[1] على معرفة اللغة، وأقسامها. [2]وهو ينقسم[2] إلى أمرٍ/ ونهيٍ، وعام، وخاص، ومجمل، ومبيَّن، وناسخ، ومنسوخ. وبيان ذلك في أبواب). [ك/٨١]

الكتاب هو القرآن: وهو الكلام المُنَزَّل للإعجاز بسورةٍ منه.

وقد خرج بقولنا: «**المنزل**» الكلامُ النفسي، وكلام البشر.

و«**بالإعجاز**» الأخبارُ الربانية، وسائر الكتب المنزلة: كالتوراة، والإنجيل، والزبور، إن لم نقل[3] إنها معجِزة.

وقولنا: «**بسورة منه**»، أي: ببعضٍ ولو ساوى أقصر سورة منه كالكوثر، وخرج بذلك سائر الكتب المنزلة إن قيل بإعجازها، فإنها حينئذ وإنْ أُنزلت/ للإعجاز لكن لم يكن الإعجاز بسورة منها. وهذا التعريف صادق على الآية، وعلى بعضها أيضاً؛ لأنه يصدق عليها أنَّ قَدْر سورة من نوعه مُعْجِز[4][5]. [ص/١٥٣]

ولما كان الكتاب منزلاً على لغة العرب احتاج المستدل به إلى معرفتها، والاستدلالُ به أيضاً متوقف على معرفة أقسامه، وأقسامُه مِنْ جملة

---

(١) في (ت): «متوقف».

(٢) في (ت): «وهي تنقسم».

(٣) في (ص): «يقل».

(٤) في (ص): «معجزة».

(٥) المعنى: أن تعريف القرآن يصدق على الآية، وعلى بعضها؛ لأنه يصدق على هذه الآية، وعلى بعضها: أنها لو كانت سورة من القرآن فإنها تكون معجزة، فكذا هي.

أقسام اللغة. وهو ينقسم إلى خبرٍ وإنشاء. ولا حَظَّ للأصولي[1] في الخبر، وإنما كلامه في الإنشاء، وهو فيه[2] ينقسِم باعتباراتٍ ثلاث:

الأول: بالنظر إلى ذاتِه: إلى أمرٍ ونهيٍ. فنقول: هذا القول أمر، أو نهي. فَيُجعل مَوْرِد القسمة ذات القول.

والثاني: بالنّظر إلى عوارضه، ونَعْنِي بها: مُتَعَلَّقاته، [3]وبهذا ينقسم: إلى العام والخاص. فنقول: المَعْنِيُّ[4] بهذا القول: جميع متعلقاته[3]: وهو العام، أو بعضها: وهو الخاص.

والثالث: بالنظر إلى النسبة بين الذات والمتعلَّق[5]، وبهذا ينقسم: إلى المجمل والمبيَّن. فنقول: دلالة القول على متعلَّقاته إما ظاهرةٌ غنية عن المبيِّن، وذلك المبيَّن. أو غيرُ غنيةٍ وذلك المُجْمَل.

ثم إنَّ أحكام الله تعالى لما كانت تارة في جانب النفي، وطَوْراً في قالب الإثبات، إما لكونها تابعةً للمصالح تفضلاً وإحساناً عند مَنْ يعلِّل أحكامه سبحانه وتعالى/ ، أو بحسب إرادته[6] وقضاياه التي لا تُعَلَّل عندنا - فَيَرِد حكمٌ[7] يرفع[8] حكماً، فالرافع ناسخ، والمرفوع منسوخ. [ت١/٥٩]

فهذا وجه انقسام الإنشاء في الكتاب إلى هذه الأمور، وليس التقسيم مختصاً بالكتاب، بل السنة كذلك، وقد بيّن المصنف ذلك في كتاب السنة بقوله: «سبق مباحث القول»[9]. **قال:**

---

(١) في (ك): «للأصول».

(٢) سقطت من (ك)، والمطبوعة ١/١١٩، وشعبان ١/١٨٩. والضمير في «فيه» يعود على القرآن.

(٣) سقطت من (غ).

(٤) أي: المقصود.

(٥) أي: كيفية الدلالة، كما في المحصول ١/ق١/٢٢٤.

(٦) في (ص)، و(ك): «إراداته».

(٧) قوله: «فيرد حكم» جواب الشرط في قوله: «لما كانت...».

(٨) سقطت من (ت).

(٩) انظر ما سبق في: نهاية السول ٢/٢، السراج الوهاج ١/٢٣٥، مناهج العقول ١/١٦٠، البحر المحيط ٢/١٧٨، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢٢٢.

الباب الأول

في اللغات

وفيه فصول

الفصل الأول

في الوضع)

وجه تقديم بابِ اللغات على غيره أن معرفة ماهية الشيء سابقة على معرفة أقسامه وأحكامِه، واللغاتُ جمع لغة[1]، وإنما جَمَعها وإنْ كان الغرضُ الكلامَ في لغة العرب وهي واحدةٌ؛ لاشتراك مباحثه[2] بين جميع [3]اللغات، وقد أودع هذا الباب تسعة فصول: أولها[3]: في الوضع: وهو عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أُطلق الأول فُهم منه الثاني[4]. وهذا تعريفٌ سديدٌ، فإنك إذا أطلقتَ قولك: قام زيد فُهِم منه صُدُور القيام منه.

فإن قلت: مدلول قولنا: قام زيد ـ صدور قيامه، سواء أطلقنا هذا اللفظ أم لم/ نطلقه[5]، فما وجه قولكم بحيث إذا أطلق؟ [ص١/١٥٤]

قلت: الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً [6]بالزيادة والنقصان، وقد لا يخرج عن كونه كلاماً[6] ولكن يتغير معناه بالتقييد، فإنك إذا قلت: قام

---

(١) اللغة: هي الألفاظ الموضوعة للمعاني. نهاية السول ١٢/٢، وفي التعريفات للجرجاني ص١٦٩: هي ما يعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم. وانظر: لسان العرب ٢٥١/١٥ ـ ٢٥٢، مادة (لغا).

(٢) أي: مباحث باب اللغات.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر: نهاية السول ١٢/١، السراج الوهاج ٢٤٣/١، التعريفات للجرجاني ص٢٢٥.

(٥) أي: سواء أطلقنا هذا اللفظ مِن غير قيد، أو قيَّدناه بقيد.

(٦) سقطت من (ت)، و(غ).

الناس ـ اقتضي إطلاقُ هذا اللفظ إخبارَك بقيام جميعهم، [1]فإذا قلت: إنْ أقام الناس ـ خرج عن كونه كلاماً بالكلية، فإذا قلت: قام الناس إلا زيداً لم يخرج عن كونه كلاماً، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم[1] إلى قيام ما عدا زيداً. فعلمتَ بهذا أنَّ لإفادة: «قام الناس» للإخبار بقيام جميعهم شرطين:

أحدهما: أن لا يبتدئه بما يخالفه.

والثاني: أن لا يختمه بما يخالفه.

وله شرط **ثالث** أيضاً: وهو أن يكون صادراً عن قصد، فلا[2] اعتبار بكلام الساهي والنائم.

فهذه ثلاثة شروط لا بُدَّ منها، وعلى السامع التنبُّه لها، فوضح بهذا أنك لا[3] تستفيد قيام الناس من قوله: قام الناس، إلا بإطلاق هذا القول؛ فلذلك اشترطنا ما ذكرناه.

فإن قلت: من أين لنا اشتراط ذلك[4] واللفظ وحده كافٍ في ذلك؛ لأن الواضع وضعه لذلك.

قلت: وَضْعُ الواضع له معناه: أنه جعله متهيئاً لأَنْ يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له/ على الوجه المخصوص، والمفيدُ في الحقيقة إنما [غ/٣١/١] هو المتكلم/ واللفظ كالآلة الموضوعة لذلك. [ك/٨٢]

فإن قلت: لو سمعنا: قام الناس، ولم يُعْلَم مِنْ قائله هل قصده أوْ لا [5]أو هل[6] ابتدأه أو ختمه بما يغيِّره أوْ لا ـ هل لنا أن نُخبر عنه بأنه قال: قام الناس أوْ لا[5]؟

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت)، و(غ): «ولا».

(٣) في (ك): «ما».

(٤) أي: اشتراط الشروط الثلاثة للإفادة في حال الإطلاق.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ك): «وهل».

قلت: فيه نظر، يحتمِل أن يُقال بجوازه؛ لأن الأصل عدمُ الابتداء والختم بما يغيِّره. ويحتمل أن يقال: لا يجوز؛ لأن العمدة ليس هو اللفظ، ولكن الكلام النفساني القائم بذات المتكلم وهو حُكْمه، واللفظ دليل عليه مشروطٌ بشروط ولم تتحقق. ويحتمل أن يقال: إنَّ العلم بالقصد[1] لا بد منه؛ لأنه شرط، والشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط، والعلم بعدم الابتداء والختم بما يخالفه لا يشترط؛ لأنهما مانعان، والشك في المانع لا يقتضي الشك في الحكم؛ لأن الأصل عدمه[2].

واختار والدي أيّده الله أنه لا بد من أن يُعْلم الثلاثة، ويؤيده ما حكاه الرُّوياني[3] عن صاحب الحاوي فيما إذا قال الرجل لزوجته: طلقتك. ثم قال: سَبَق[4] لساني، وإنما أردت طَلَبْتُكِ - أن المرأة إنْ ظنت صدقه بأمارةٍ فلها أن تقبل قوله/ ولا تخاصمه[5]، وأنَّ مَنْ عرف ذلك منه إذا عرف الحال يجوز أن يقبل قوله ولا يَشْهد عليه[6]. قال الروياني: وهذا هو الاختيار. وهذه الأسْولة من إيرادي [7]في مجلس مُبَاحثةٍ على [8]الشيخ الإمام[8] والدي[7] والأجوبة له. [ص١/١٥٥]

---

(١) أي: يقصد المتكلم.

(٢) أي: عدم المانع.

(٣) هو عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد الرُّويانيّ - بضم الراء وسكون الواو، نسبةً لرُويان: مدينة بنواحي طبرستان - الطبريّ الشافعيّ. ولد سنة ٤١٥هـ. كان يقول: «لو احترقت كتب الشافعيّ لأمليتُها مِنْ حفظي». من مصنفاته: البحر، الفُرُوق، الحِلْية، وغيرها. قتلته الإسماعيلية سنة ٥٠٢هـ.
انظر: وفيات ٣/١٩٨، سير ١٩/٢٦٠، الطبقات الكبرى ٧/١٩٣.

(٤) في (ت): «سبقني».

(٥) لأن شَرْط إفادة القول ناقص، وهو القصد، فخرج عن كونه كلاماً مفيداً. وقوله: ولا تخاصمه، أي: ولا تقيم الدعوى ضده عند القاضي.

(٦) أي: ولا يشهد عليه بأنه طلَّق زوجته.

(٧) في (ك): «على الشيخ الإمام في مجلس مباحثةٍ اتفق لي بين يديه».

(٨) سقطت من (ت)، و(غ).

قال: (لَمَّا مست الحاجة إلى (١التعارف والتعاون١)، وكان اللفظ أفيدَ من الإشارة والمثالِ؛ لعمومه، وأيسَرَ؛ لأن الحروف كيفياتٌ تَعرِض للنَّفَس الضروري - وُضِع بإزاء المعاني الذهنية لدورانه معها).

يتعلق بالوضع أمور[٢] ستة:

أحدها: سببه[٣]:

وقد خلق الله تعالى نوع الإنسان، وصيَّره محتاجاً إلى أمور لا يستقل بها، بل يفتقر إلى المعاونة عليها، ولا بد في المعاونة من الاطلاع على[٤] مُضْمَرات النفوس، وذلك إما باللفظ، أو بالإشارة، أو بالمثال.

قوله: «**وكان اللفظ**» هذا هو:

الأمر الثاني: في الموضوع[٥]:

ومِنْ لطف الله تعالى إحداثُ الموضوعات؛ لأنها أفيدُ هذه الثلاثة وأيسرها.

أما كونها أفيدَ؛ فلأنها تعم كل شيء[٦] معلومٍ، موجودٍ ومعدومٍ، إلى غير ذلك، لإمكان وضع اللفظ بإزاء ما أُريد من تلك المعاني، بخلاف الإشارة فإنها مخصوصة بالموجودات المحسوسة، وبخلاف المثال: وهو أن نجعل لما في الضمير شَكْلاً، فإنه أيضاً كذلك[٧]؛ (*لأنه يعسر*)، بل يتعذر أن يُجْعل لكل شيء[٨] مثال يطابقه.

---

(١) في (غ): «التعاون والتعارف».
(٢) سقطت من (ت).
(٣) أي: سبب الوضع.
(٤) سقطت من (ت).
(٥) أي: هذا هو الأمر الثاني من أمور الوضع الستة، وهو الموضوع، أي: اللفظ.
(٦) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).
(٧) أي: مخصوص بالموجودات المحسوسة.
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٢١، وشعبان ١/١٩٣: «لا يعسر». وهو خطأ.
(٨) سقطت من (ت).

وأما كونها[1] أيسر؛ فلأنها موافقةً للأمر الطبيعي؛ لأن الحروف: كيفيات تَعْرِض للنَّفَس الضروري، ولا شك في أن الموافق للأمر الطبيعي أسهلُ من غيره.

قوله: «وُضِع» هذا هو[2]:

الأمر الثالث: الموضوع له[3]:

وإذا ثبت ما ذكرناه فنقول: وُضِع اللفظ بإزاء المعاني الذهنية. وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: بل بإزاء الخارجية[4].

واستدل المصنف على الأول[5] بدوران الألفاظ مع المعاني الذهنية؛ فإن من رأى شَبَحاً من بعيد واعتقده مثلاً حيواناً مخصوصاً أطلق عليه اسم ذلك الحيوان. فإذا تغيَّر ذلك الاعتقاد باعتقاد آخر أطلق عليه بحسب ذلك الاعتقاد اسماً آخر. وهذا الدليل [6]يدل أيضاً[6] على بطلان القول بأنها موضوعة بإزاء الخارجية؛ [7]لأنها لو كانت موضوعة بإزاء المعاني الخارجية[7] لامتنع تسمية ذلك الشَّبَح[8] بحيوان مخصوص، وقد عُرِف أن ذلك لا يمتنع مع عدم الشعور بكونه إنساناً، ولكان يمتنع اختلاف الألفاظ عند/ عدم اختلاف الأمر الخارجي[9].

[ص/١/١٥٦]

---

(١) أي: الألفاظ.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) وهي المعاني الذهنية.

(٤) أي: المعاني الخارجية لا الذهنية. انظر: شرح اللمع ١/١٨٦، نفائس الأصول ١/ ٥٠٤.

(٥) وهي المعاني الذهنية.

(٦) في (ص)، و(ك): «أيضاً يدل».

(٧) في (ت)، و(ك)، و(غ): «لأنها لو كانت موضوعة بإزائها».

(٨) سقطت من المطبوعة ١/١٢١، وشعبان ١/١٩٤.

(٩) المعنى: أنه لو كان الموضوع له هو المعاني الخارجية ـ لامتنع اختلاف الألفاظ عند عدم اختلاف الأمر الخارجي. وهذا كما هو في المثال الذي ضربه، فلو فُرض أن المعنى الخارجي هو إنسان، فرآه الرائي شبحاً عن بُعْدٍ، فظنه بقرة، فقال: هذه بقرة، =

وقد أجيب عن هذا الدليل: بأن هذا[1] الاختلاف إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك، [2]لا لمجرد اختلافها في الذهن[2][3].

قال: (لِيُفِيد النِّسَب والمركبات[4]، دون المعاني المفردة، وإلا فَيَدُور).

اللام في قوله: «**ليفيد**» متعلِّقةٌ[5] بقوله قبل ذلك: «**وضع**» وهذا هو:

الأمر الرابع: في فائدة الوضع:

فنقول: ليس الغرض مِنْ وضع الألفاظ المفردة أن يُفاد بها معانيها المفردة؛ لأن إفادتها لها متوقفة على العلم بها[6]، ضرورة أن العلم بالنِّسْبة يستدعي العلم بالمنتسبَيْن[7]، فلو اسْتُفِيد العلم بها منها[8] لزم

= ثم اقترب وظن أنه ظبي، فقال: هذا ظبي، ثم اقترب منه فقال: هذا إنسان. فلو أن الألفاظ كانت مرتبطة بالمعاني الخارجية - لامتنع الاختلاف في تسمية هذا الشبح؛ لأنه في الخارج واحد. ولَمَّا جاز ذلك دَلَّ على أن المعاني الذهنية هي المعتبرة، وهي التي تتعلق بها الألفاظ.

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٢) في (ت): «لا لمجرد اختلافها في الذهن، (*من غير نظرٍ إلى خصوصية ذهن*)». وهذه العبارة الزائدة تغني عنها التي قبلها، فلا حاجة لوضعها. وفي (غ) الزيادة هكذا: «من غير نظر».

(٣) هذا الجواب الذي أورده الشارح أورده سراج الدين الأرموي في التحصيل ١/١٩٨، قال الإسنوي في نهاية السول ٢/١٦: «وهو جواب ظاهر، ويظهر أن يقال: إن اللفظ موضوع بإزاء المعنى من حيث هو، أي: مع قطع النظر عن كونه ذهنياً أو خارجياً، فإن حصول المعنى في الخارج والذهن من الأوصاف الزائدة على المعنى، واللفظ إنما وضع للمعنى من غير تقييده بوصف زائد». وهذا هو الذي نقله الشارح عن والده في جمع الجوامع. انظره مع شرح المحلي ١/٢٦٧، وانظر: فواتح الرحموت ١/١٨٢.

(٤) في (ت): «والتركيبات».

(٥) في (ك): «معلَّقة».

(٦) أي: العلم بالمعاني المفردة.

(٧) وهما: المنسوب، والمنسوب إليه. فالمنسوب هنا هو المعاني المفردة، والمنسوب إليه هو الألفاظ المفردة. والنسبة: هي الوضع، أي: وَضْع ذلك اللفظ لذلك المعنى، أو نسبة ذلك المعنى لذلك اللفظ.

(٨) أي: لو استفيد العلم بالمعاني المفردة من الألفاظ المفردة.

الدور(١). بل الغرض منه التمكن من إفادة المعاني المركبة بتركيبها(٢)، والدور غير لازم/ هنا؛ إذ يكفي في(٣) تلك الإفادة(٤) العلمُ بوضع/ تلك الألفاظ المفردة(٥)، وانتسابُ بعضها إلى بعض بالنسبة المخصوصة(٦)، والحركات المختصة(٧). [ت١/٦٠] [ك/٨٣]

---

(١) لأن إفادة الألفاظ للمعاني متوقفة على معرفة المعاني، فلو عرفنا المعاني من الألفاظ لزم الدور؛ لتوقف معرفة كل واحدٍ منهما على الآخر. انظر تعريف الدور في: التعريفات ص٩٤.

(٢) أي: تركيب الألفاظ المفردة.

(٣) في (ص): «من».

(٤) أي: الإفادة للمعاني المركبة.

(٥) أي: وضع الألفاظ المفردة للمعاني المفردة.

(٦) أي: الترتيب النحوي والبلاغي للكلمات، فهذا فاعل، وذاك فعل، وهذا مرفوع، وذاك منصوب، وهذا مقدم، وذاك مؤخر... إلخ.

(٧) المعنى: أن الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمعانيها المفردة - هو التوصل بهذا الوضع إلى إفادة المعاني المركبة.
لا يقال: إفادة المعاني المركبة موقوفة على الألفاظ المركبة، وأنها وضعت لتلك المعاني المركبة - فيلزم الدور هنا أيضاً؛ لأن إفادة الألفاظ المركبة لمعانيها المركبة متوقف على العلم بتلك المعاني المركبة، ضرورة أن العلم بالنسبة يقتضي العلم بالمنتسبَيْن، كما سبق بيانه في الألفاظ المفردة.
لأنا نقول: إفادة المعاني المركبة ليس متوقفاً على الألفاظ المركبة، بل على الألفاظ المفردة، وأنها وضعت لمعانيها المفردة، والعلم بانتساب تلك الألفاظ المفردة بعضها إلى بعض بالنسب المخصوصة، والحركات المختصة لكل لفظ، فهذا نسبته إلى الغير أنه فاعل، والآخر مفعول، وحركة هذا الرفع، وذاك النصب، وهكذا.
قال الإمام في المحصول ١/ق١/٢٦٩: «لا نسلم أن الألفاظ المركبة لا تفيد مدلولها إلا عند العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول (أي: ذلك المعنى).
بيانه: أنا متى علمنا كون كلِّ واحدٍ من تلك الألفاظ المفردة موضوعاً لتلك المعاني المفردة، وعلمنا أيضاً كون حركات تلك الألفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني، فإذا توالت الألفاظ المفردة بحركاتها المخصوصة على السمع - ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعضٍ في الذهن. ومتى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن - حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة. فظهر أن استفادة العلم بالمعاني المركبة لا تتوقف على العلم بكون تلك الألفاظ المركبة موضوعة لها، والله أعلم». =

قال: (ولم يَثْبت تعيين الواضع، والشيخ زعم أنه تعالى وضعه ووقف عباده عليه[1]؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]. ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[3]. ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾[4]؛ ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتاج[5] في تعليمها[6] إلى اصطلاح آخر، ويتسلسل؛ ولجاز التغيير فيرتفع الأمان عن الشرع.

وأجيب: بأن الأسماء سِماتُ الأشياء وخصائصُها، أو ما سبق وَضْعُها، والذم للاعتقاد، والتوقيف يُعارضه الإقدار، والتعليم بالترديد والقرائنِ كما للأطفال، والتغييرُ لو وقع لاشْتَهَر.

[غ/١/٣٢] وقال أبو هاشم: الكل مُصْطَلح وإلا فالتوقيف: إما بالوحي فتتقدم/ البعثة وهي متأخرة، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[7][8]، أو بخَلْق علم ضروري في عاقل فَيَعْرِفه تعالى ضرورةً فلا يكون مكلفاً[9]، أو في غيره وهو بعيد.

وأجيب: بأنه يُلهم[10] العاقل بأن واضعاً وضعها، وإنْ سُلِّم لم يكن

= وقد اختصر الإسنوي جواب الإمام بقوله: «وأجاب في المحصول: بأنا لا نسلم أن إفادة المركب لمدلوله متوقفة على العلم بكون موضوعاً له (أي: لمدلوله)، بل على العلم بكون الألفاظ المفردة موضوعةً للمعاني المفردة، وعلى كون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالةً على المعاني المخصوصة». نهاية السول ٢/٢٢.

(١) سقطت من (ص).
(٢) سورة البقرة: الآية ٣١.
(٣) سورة النجم: الآية ٢٣.
(٤) سورة الروم: الآية ٢٢.
(٥) في (ص): «لاحتيج». وهو موافق لما في نهاية السول ٢/٢٢، والسراج الوهاج ١/٢٥١. فالمثبت موافق لما في المنهاج بشرح الأصفهاني ١/١٦٨.
(٦) في (ص): «تعريفها».
(٧) سورة إبراهيم: الآية ٤.
(٨) سقطت لفظة ﴿قَوْمِهِۦ﴾ من (ت).
(٩) في (ت): «تكليفاً».
(١٠) في (ت)، و(غ): «ألهم».

مكلَّفاً بالمعرفة فقط. وقال الأستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي، والباقي مصطلح).

هذا الفصل باحث عن الواضع، وهو:

الأمر الخامس:

فنقول: ذهب عَبَّاد بن سليمان الصيمري[1] ومَنْ وافقه إلى أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية بينهما، وهذا يحتمل وجهين:

أحدهما: وهو الذي اقتضاه نقل الآمدي عنه، أن تلك المناسبة الطبيعية [2 حاملةٌ للواضع على الوضع[3]. وهو أقل/ نكيراً، ولا يمكن [ص١/١٥٧] ادعاؤه[4] في كل الألفاظ واللغات؛ إذ لو كان كذلك لما وقع المُشْتَرَك بين الضدين[5]، ولَمَا اختلفت دَلالات الألفاظِ على معانيها باختلاف الأمم والأزمنة؛ إذ المناسبة الطبيعية لا تختلف باختلافهما[6][7].

والثاني: وهو أعظم نكيراً، أن تلك المناسبة الطبيعية وحدها كافيةٌ في كون تلك الألفاظ دالة على تلك المعاني، من غير احتياج إلى الوضع. وهو معلوم الفساد[8]، 2]

---

(١) هو أبو سهل عباد بن سلمان بن علي البصريّ المعتزليّ، من أصحاب هشام بن عمرو. قال الذهبي: «يخالف المعتزلة في أشياء اخترعها لنفسه». من مصنفاته: إنكار أن يخلق الناسُ أفعالهم، تثبيت دلالة الأعراض، إثبات الجزأ الذي لا يتجزأ.
انظر: سير ١٠/ ٥٥١، الفهرست للنديم ص٢١٥.
ملاحظة: هكذا ورد اسمه في المرجعين: عباد بن سلمان.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: الإحكام ١/ ٧٣، ولم يُصَرِّح الآمدي باسم عباد، بل قال: فذهب أرباب علم التكسير وبعض المعتزلة إلى ذلك».

(٤) أي: ادعاء هذا الوجه، وهو أن تلك المناسبة الطبيعية حاملة للواضع على الوضع.

(٥) يعني: إذا كان اللفظ المشترك يناسب المعنى الأول، فكيف يناسب المعنى الثاني، وهو ضده.

(٦) في (ص)، و(ت): «باختلافها».

(٧) أي: باختلاف الأمم والأزمنة. والمعنى: أنه لما لم تتوحد اللغات في كل مكان وزمان، بطل القول بأن الحامل للوضع هو المناسبة الطبيعية.

(٨) لأنه يلزم منه أن المناسبة الطبيعية هي الواضع، وهذا واضح الفساد.

(1)وهو الذي اقتضاه نقل الإمام عنه[2].

واحتج عباد: بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبةٌ بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعيَّن بالمسمَّى المعيَّن ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح.

والجواب: أن الواضع إنْ كان هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعيَّن بالمسمى المعيَّن كتخصيص وجودِ العالم بوقتٍ مقدَّرٍ دون غيره. وإنْ كان الناس فيحتمل أن يكون السبب حضور ذلك اللفظ بالبال في ذلك الوقت دون غَيرهُ.

وإذا[*] بطلت المناسبة الطبيعية(1)، وظهر أنَّ مستند تخصيص بعض الألفاظ ببعض المعاني إنما هو الوضع الاختياري ـ حان النظر في الكلام في الواضع، وفيه كلامُ الكتاب.

فالواضع إنْ كان هو الله تعالى: فهو مذهب الشيخ أبي الحسن ومَنْ وافقه، وهو المسمى بالتوقيف.

وإن كان هو العبد: فهو مذهب أبي هاشم، وهو المسمّى بالاصطلاح والتواطؤ[3].

وإنْ كان منهما[4]: فإما أن يكون ابتداء الوضع من الله، والباقي من العبد، وهو رأي الأستاذ أبي إسحاق.

أو العكس[5]، وهو مذهب ضعيف لم يَذْكُرْه في الكتاب.

---

(1) سقطت من (ت).
(2) انظر: المحصول 1/ق1/243، 244.
(*) في المطبوعة 1/124، وشعبان 1/196: «إذا». بدون الواو. وهو خطأ.
(3) يعني: أنَّ الخلق اصطلحوا هذه الألفاظ لتلك المعاني، وتوافقوا عليها.
(4) أي: من الله، ومن الناس.
(5) أي: الابتداء من العبد، والباقي من الله تعالى.

وأما جمهور المحققين كالقاضي فمَنْ[1] بعده فقد توقفوا في الكل، وقالوا بإمكان كل واحدٍ من هذه الاحتمالات الأربعة، وهو الذي اختاره في الكتاب، حيث قال: «**ولم يثبت تعيين الواضع**».

وقال ابن الحاجب: «الظاهر[2] قول الأشعري»[3]. ومعنى هذا: القولُ بالوقفِ[4]؛ لعدم القطع بواحد من هذه الاحتمالات، وترجيح[5] مذهب الأشعري بغلبة الظن.

وقد كان بعض الفقهاء[6] يقول: إنَّ هذا الذي قاله[7] ابن الحاجب مذهب لم يقل به أحد؛ لأن العلماء في المسألة بين متوقف وقاطع بمقالته، فالقول بالظهور لا قائل به.

وهذا ضعيف؛ فإنَّ المتوقِّف لعدم قاطعٍ قد يرجِّح بالظن، ثم إنْ كانت المسألة/ ظنية اكتُفي في العمل بها بذلك الترجيح، وإلا[8] تُوقف عن العمل بها[9]. [ص/١٥٨]

وقد احتج الشيخ رضوان الله عليه بأوجه:

---

(١) في (ك): «ومن».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: بيان المختصر ١/٢٧٨.

(٤) أي: معنى قول ابن الحاجب: بأن الظاهر مذهب الأشعري، هو القول بالوقف. فمرد مذهب ابن الحاجب إلى الوقف.

(٥) في (ص): «ويرجح».

(٦) في (ص)، و(غ)، و(ك): «الضعفاء».

(٧) في (ك): «قال».

(٨) يعني: إن كانت قطعية.

(٩) اعتبر الآمدي رحمه الله تعالى المسألة ظنية، ورجَّح مذهب الأشعري رحمه الله تعالى بالظهور. قال في الإحكام ١/٧٥: «والحق أن يقال: إن كان المطلوب في هذه المسألة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب - فالحق ما قاله القاضي أبو بكر؛ إذ لا يقين من شيءٍ منها على ما يأتي تحقيقه. وإن كان المقصود إنما هو الظن، وهو الحق - فالحق ما صار إليه الأشعري؛ لما قيل من النصوص، لظهورها في المطلوب». وعلى هذا فقول ابن الحاجب سبقه به الآمدي، رحمهما الله تعالى.

الأول: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[1] الآية دلت على أن[2] التعليم من الله تعالى، وإذا ثبت هذا في الأسماء ثبت أيضاً في الأفعال والحروف؛ لأنه لا قائل بالفرق؛ ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر/ فلا بد مع تعليم [ك/٨٤] الأسماء مِنْ تعليم الأفعال والحروف؛ [3]ولأن الاسم إنما سُمِّي اسماً لكونه علامةً على مُسمَّاه، والأفعال والحروف[3] كذلك، فهي أسماء، وأما تخصيص لفظ الاسم ببعض الأقسامُ فهو اصطلاح مُحْدَث للنحاة واللغويين[4].

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[5] ذمهم على تسمية[*] بعض الأشياء[6] بما سَمَّوها به من تلقاء أنفسهم، فلولا التوقيف في كلِّها لما استحقوا الذمَّ بذلك[7].

ولقائل أنْ يقول في الاستدلال بهذا اعتراف بكون البعض اصطلاحاً[8][9].

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣١.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: لما كانت الأفعال والحروف علامات على مسمياتها، فهي أيضاً من هذه الجهة أسماء، وهو يشير بهذا إلى أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ ليس المراد بها الأسماء الاصطلاحية، بل المراد بها العلامات على مسمياتها، وهذا شامل للاسم والفعل والحرف.

(٥) سورة النجم: الآية ٢٣.

(*) في المطبوعة ١/ ١٢٥: «تسميته». وهو خطأ.

(٦) في (ص): «الأسماء».

(٧) قال الإسنوي في توجيه الدليل: «فثبت التوقيف في البعض المذموم عليه، ويلزم من ذلك ثبوته في الباقي، وإلا يلزم فساد التعليل بكونه ما أنزله». نهاية السول ٢/ ٢٣.

(٨) في (ك)، و(غ): «اصطلاحياً».

(٩) لأنه قال في الآية: ﴿سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ فدل هذا على أن البعض اصطلاح من العباد، غاية ما في الأمر أنها تسمية لم يأذن الله تعالى بها، فَذَمَّها من جهة عدم الإذن، وهذا يفيد أن التسمية من العبد إذا وقعت مع الإذن فلا حرج فيها.

﴿أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[1] ولا يجوز أن يكون المراد اختلاف تأليفات الألسنة وتركيبها؛ لأن ذلك في غير الألسن أبلغ وأكمل، فلا يفيد تخصيص الألسنة بالذكر، فبقي أن يكون المراد اختلاف اللغات[2]: إما بطريق حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه[3]، أو إطلاق اسم العلة على المعلول[4]، أو اسم المحل على الحال[5]، وحينئذ فلولا أنها توقيفية لما امتن علينا بها.

الرابع: أنها لو كانت اصطلاحيةً لاحتاج الواضع في تعليمها إلى اصطلاح آخر بَيْنه وبين مَنْ يُعلِّمه، ثم إنَّ الفرض أنَّ ذلك الطريق[6] أيضاً لا يفيد لذاته، فلا بد من اصطلاح آخر؛ ويلزم التسلسل[7].

ولقائل أنْ يقول: هذا الدليل يُبْطل مذهب أبي هاشم، ولا يُثْبِت مذهب الشيخ[8].

الخامس: وهو كالرابع، أنها لو كانت/ اصطلاحية لجاز التغيير؛ إذ لا حَجْر [غ١/٣٣] في الاصطلاح، وحينئذ يرتفع الوثوق عن الشرع، فإن كل لفظ شرعي نستعمله في معنى جاز والحالة هذه أن يكون مستعملاً في عهد النبي ﷺ في غير ذلك المعنى[9].

---

(١) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٢) يعني: ليس المراد بالألسن في الآية حقيقتها، وهي كونها أعضاء مركبة؛ لأنه لو أراد ذلك لما كان في تخصيص الألسن بالذكر فائدة، إذ غير الألسن من الأعضاء أبلغ وأكمل في الإبداع والإشارة إلى عظمة الله تعالى، لكن المراد بالألسن في الآية المجاز، وهي اللغات.

(٣) أي: التقدير: واختلاف لغات ألسنتكم.

(٤) يعني: أطلق اسم اللسان الذي هو علة الكلام، على المعلول الذي هو الكلام.

(٥) المحل هو اللسان، والحال هو الكلام.

(٦) وهو الاصطلاح الآخر بعد الاصطلاح الأول.

(٧) لأنه لما لم يفد الاصطلاح الأول معناه بذاته؛ لكون السامع خال الذهن عن دلالة ذلك الاصطلاح ـ لم يفد الاصطلاح الثاني معناه بذاته أيضاً؛ لأنه لا فرق بين الاصطلاحين في خلو الذهن عن دلالة الاصطلاح على معناه، ويلزم من هذا التسلسل، وهو أن كل اصطلاح يحتاج إلى اصطلاح يُبَيِّنه وهكذا.

(٨) أي: هذا الدليل يبطل الاصطلاح، ولا يثبت التوقيف. وكذا قال الإسنوي في نهاية السول ٢/ ٢٤.

(٩) لأن الاصطلاح يتغير من زمانٍ إلى آخر.

وأجاب في الكتاب عن الوجه الأول: بأن المرادَ من الأسماء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ/ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾[1] علاماتُ الأشياء[2] وخصائصُها، فيعلِّمه مثلاً أنَّ الخيل تصلح للكَرِّ والفَرِّ، والجمال للحَمْل، والثيران للزرع، وهذا لأن الاسم مشتق من السِّمَة أو من السُّمُو[3]، وعلى كل تقدير فكل ما يُعرِّف ماهيةً، ويكشِف عن حقيقةٍ ـ يكون اسماً، وتخصيص الاسم بهذه الألفاظ عُرْف حادث[4]. ولو سلَّمنا أن المراد بالأسماء ما ذكرتم[5] فلا يلزم التوقيف؛ إذ من الجائز [6]أن تكون الأسماء[6] التي علمها الله لآدم قد وضعتها[7] طائفة مخلوقةٌ قبله. [ص/١/١٥٩]

وفي هٰذين الجوابين نظر:

أما **الأول**[8] فإنه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من الأسماء الألفاظ.

وأما **الثاني**[9] فالأصل عدم استعمالٍ سابق.

ومنهم مَنْ أجاب بجواب آخر: وهو أن المراد من التعليم أنه تعالى ألْهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه من العلوم ما لأجله قَدَر على الوضع[10]. قال الإمام: «وليس لأحد أن يقول: التعليم: إيجاد العلم، بل

---

(١) سورة البقرة: الآية ٣١.

(٢) في (غ): «للأشياء».

(٣) السِّمة: العلامة. والسمو: العلو والرفعة، فهو علامة على المسمى، أو هو تنويه ورِفْعة له. والأول هو مذهب الكوفيين، والثاني مذهب البصريين. انظر: المصباح المنير ١/ ٣١٠، ٢/ ٣٣٦، لسان العرب ١٤/ ٤٠١، مادة (سما، وسم).

(٤) فيدخل في مسمى الاسم الإشارة، والمثال، وكل ما يوضح المعنى ويكشف عن حقيقته.

(٥) وهو كون الأسماء تطلق على الألفاظ فقط.

(٦) في (ص): «أن يكون من الأسماء».

(٧) في (غ): «وضعها».

(٨) وهو كون الأسماء تطلق على كل ما يوضح المعنى لفظاً كان أو غير لفظ.

(٩) وهو كون واضعها طائفة مخلوقة قبل آدم عليه الصلاة والسلام.

(١٠) هذا جواب الإمام في المحصول.

التعليم: فعلٌ صالحٌ لأن يترتب عليه حصول العلم؛ ولذلك/ يقال: [ت/١/٦١] علَّمته(١) فلم يتعلم»(٢).

وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من التعليم (*الإيجاد دون الإلهام*)(٣). قال بعضهم: وأصل التفعيل(*) لإثبات أثر الثلاثي المشتق منه(٤)، يقال: سودتُه فتسود، وقول الإمام: يقال: علمتُه فلم يتعلم - ممنوع(٥).

قلت: وهذا المنع غير منقدح، وقد كان الإمام علاء الدين الباجي، يقول: (*لو لم*) يصح: علَّمتُه فما تعلم - لما صح: علَّمتُه فتعلم؛ لأنه إذا كان التعليم يقتضي إيجاد العلم وهو علة فيه، فمعلوله وهو التعلم(٦) يوجد معه(٧) بناءً على أن العلة مع المعلول، والفاء في قولنا: فتعلم -

---

(١) في (ت): «علمه».

(٢) المحصول ١/ق١/٢٥٦.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٢٦، وشعبان ١/١٩٨: «الإيجاد الأول للإلهام». وهو خطأ.

(٣) المعنى: أن القائلين بأن المراد بالتعليم في الآية هو أن الله تعالى ألهم آدم عليه السلام الاحتياج إلى هذه الألفاظ، وأعطاه العلوم والقدرة على الوضع، بنوا هذا التفسير على معنى التعليم، وأن معناه: هو الفعل الصالح لأن يترتب عليه حصول العلم، وهو هنا إلهام الله تعالى لآدم أن يضع اللغة، وتمكينه من ذلك، وإعطاؤه القدرة عليه حتى حَصَل عن تلك القدرة العلمُ باللغة. هذا ما قاله الرازي. وردَّ عليه الشارح بأن تفسير التعليم بما ذكر خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من التعليم إيجاد العلم، لا الإلهام.

(*) في المطبوعة ١/١٢٦، وشعبان ١/١٩٨: «التعليل». وهو خطأ.

(٤) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٢٦، وشعبان ١/١٩٨.

(٥) يعني: أن الفعل علَّم (وهو على وزن فَعَّل، ومصدره تفعيل) مشتقٌ من الثلاثي عَلِم. ومعنى التفعيل: إثباتُ أثر الثلاثي، فعلَّمتُه معناه: أثبتُّ فيه العلم، فقول الإمام: عَلَّمتُه فلم يتعلَّم، غير صحيح؛ لأن قوله: علمتُه - يعني: أثبتُّ فيه العلم، فهذا الإثبات ينافيه قوله: لم يتعلَّم. انظر: معاني فَعَّل في شذا العرف ص٤٣، ٤٤.

(*) في شعبان ١/١٩٨: «أو لم». وهو خطأ.

(٦) في (ص): «التعليم». وهو خطأ.

(٧) أي: مع التعليم.

تقتضي تعقيبَ التعلم[1]. وإنْ قلنا: إن المعلول يتأخر، فنقول: لا فائدة في قولنا: فتعلم؛ لأن التعلُّم قد فُهِم من قولنا: علمتُه. فوضح أنه لو لم يصح: علمتُه فما تعلم ـ لكان إما أن لا يصح: علمتُه فتعلم، بناءً على أن العلةَ مع المعلول، أوْ لا يكون في قولنا: فتعلَّم ـ فائدة، بناءً على تأخر المعلول[2].

فإنْ قلت: أليس أنه لا يقال: كَسَّرتُه فما انكسر، فما وجه صحة قولنا مع ذلك: علَّمتُه فما تعلم؟

قلت: فَرَّق والدي أحسن الله إليه بينهما: بأن العلم في القلب من الله يتوقف على أمورٍ من المعلِّم ومن المتعلم، فكأن[3] علَّمتُه موضوعاً للجزء الذي من المعلِّم فقط[4]؛ لعدم إمكان فعلٍ من المخلوق يحصل به العلم ولا بد[5]/ ، [ك/٨٥] بخلاف الكسر فإنَّ أثره لا واسطة بينه وبين/ الانكسار[6]. وهو جواب دقيق. [ص١/١٦٠]

---

(١) يعني: أن التعلم جاء بعد التعليم، وهذا ينافي كون التعلم معلول للتعليم؛ إذ المعلول مقارن لعلته، والفاء تفيد معنى التعقيب بأن التعلم بعد التعليم، فيكون بين الكلامين منافاة: علَّمته (أي: أثبت فيه العلم، فالعلم ثابت مع التعليم) فتعَلَّم (وهذا يفيد بأن التعلم حصل بعد التعليم)، فكما لا يصح: علمته فلم يتعلم، كذلك لا يصح: علمته فتعلم، والتنافي في الأول من جهة النفي والإثبات، وفي الثاني من جهة التعقيب وعدمه.

(٢) أي: تأخره عن علته.

(٣) في (ص): «وكأن». وفي المطبوعة ١/ ١٢٦، وشعبان ١/ ١٩٩: «وكان». وهو خطأ. (المكتوب في (ت)، و(غ)، و(ك): «فكان». وفي (ص): «وكان». ولكن النسخ المخطوطة كثيراً ما تهمل التنقيط ووضع الهمز، فما وقع في المطبوعة وشعبان خطأ. وما في المخطوطات يتعيَّن فيه تقدير الهمز، والله أعلم).

(٤) يقصد بهذا الكلام أن العِلْم يتوقف على أمورٍ من المعلِّم والمتعلِّم. فقولنا: علمتُه، خاص بالمعلِّم فقط. وقولنا: فما تعلم، خاص بالمتعلم فقط، فلا تنافي بين الكلمتين، فصح الكلام ويكون تقديره: علَّم المعلِّم، فما تعلم المتعلِّم.

(٥) يعني: لأنه لا يمكن للمعلِّم أن يفعل فعلاً يحصل به العلم للمتعلِّم ولا بد، بل هو يشرح ويبيِّن، فقد يتعلم المتعلم، وقد لا يتعلم.

(٦) لأن الكسر لا يحتاج إلا إلى فِعْل المكسِّر، وليس هناك أمرٌ ثاني.

والإنصاف أن هذه ظاهرة فيما ادعاه الشيخ[١]، فالمتوقف [٢]إنْ توقف[٢]؛ لعدم[٣] القطع - فهو مصيب. وإن ادَّعى عدم الظهور فغير مصيب[٤]. هذا هو الحق الذي فاه به جماعة من المتأخرين منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد رضي الله عنه في «شرح العنوان»[٥].

وأجاب[٦] عن **الثاني**: وهو التمسك بقوله: ﴿مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[٧]: بأنا لا نسلم أنه ذمهم على تسميتهم بعضَ الأشياء، إنَّما ذمهم على اعتقادهم كونها آلهة. وإليه أشار بقوله: «**والذم للاعتقاد**».

وعن **الثالث**: وهو التمسك بقوله: ﴿وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾[٨]: بأنه إذا انتفت الحقيقة وهي أن يكون المراد بها[٩] الجارحة، وثبت العدول إلى المجاز[١٠] - فليس صَرْفُكَ إياه إلى اللغات أولى مِنْ صرفنا إياه إلى الإقدار[١١] على اللغات، أو مخارجِ اللغات. وإليه أشار بقوله: «والتوقيف[١٢] يعارضه الإقدار[١٣]»[١٤].

---

(١) يعني: والإنصاف أن هذه الآية: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ ظاهرة فيما ادعاه الشيخ أبو الحسن الأشعري من التوقيف، لا قطعية فيه.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ك): «بعدم».

(٤) يعني: أن مَنْ توقف عن قولٍ من الأقوال في تحديد مَنْ هو الواضع؛ لعدم القطع في أحدٍ من تلك الأقوال - فتوقفه صحيح، وهو مصيب في هذا. وإنْ توقف لعدم ظهور أحد الأقوال على غيرها - فهو غير مصيب.

(٥) سبق النقل أن هذا هو رأي الآمدي رضي الله عنه.

(٦) أي: المصنف.

(٧) سورة النجم: الآية ٢٣.

(٨) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٩) في (ت): «أنها».

(١٠) وهي: اللغات.

(١١) في (ك): «الاقتدار».

(١٢) في (غ): «التوقف».

(١٣) في (ك): «الاقتدار».

(١٤) يعني: إن استدل القائلون بالتوقيف بالآية، متأولين معنى الألسن بالمعنى المجازي=

ولقائل أن يقول: مجاز المستدل[1] أولى[*]؛ لأنه أقل إضماراً، وما ذكرتموه يلزم منه كثرة الإضمار، أو الإضمار والمجاز معاً؛ إذ يصير تقدير الآية: واختلاف اقتدار ألسنتكم باللغات[2]، أو: اختلاف اقتداركم باللغات[3]، على أنه أطلق اللسان وأراد الاقتدار، كما في إطلاق اليد وإرادة القدرة، فعلى الأول يلزم كثرة الإضمار، وعلى الثاني يلزم المجاز والإضمار معاً. وأما على ما ذكره الشيخ فلا يلزم إلا[4] الإضمار الذي هو أقل من إضماركم؛ لأنه يصير تقدير الآية على ما ذكره: واختلاف لغات ألسنتكم فكان أولى[5].

فإن قلت: لعله مِنْ إطلاق اسم[6] العلة على المعلول[7]، أو المحل على الحال، كما ذكرتم في تقرير الاستدلال[8].

قلت: حينئذ يقع التعارض بين الإضمار والمجاز، والمجاز أولى[9]. قال صفي الدين الهندي: «والأولى أن يجاب: بأنا لا نسلم أن اختلاف

= ـ فللمخالفين أن يعارضوهم في هذا التأويل ويقولون: المراد بالألسن في الآية الإقدار على اللغات أو مخارجها، فلا تكون الآية ـ على هذا التفسير ـ متعرضة للواضع من هو؟

(١) أي: مجاز المستدل على أن اللغات من عند الله تعالى.

(*) في المطبوعة ١/١٢٦، وشعبان ١/١٩٩: «أدنى». وهو تحريف.

(٢) فعلى هذا التقدير الإضمار لكلمتين: اقتدار، اللغات. والألسن على حقيقتها من غير مجاز.

(٣) فالإضمار هنا في اللغات، والمجاز في الاقتدار؛ إذ عبّر عنه بالألسن.

(٤) سقطت من (ت)، (ك).

(٥) لأن الإضمار هنا لكلمة واحدة، وهي اللغات.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) العلة اللسان، والمعلول اللغات.

(٨) المحل اللسان، والحال اللغات.

(٩) المعنى: أن رأي الشيخ أبي الحسن أرجح بكل حال؛ لأننا لو أوّلنا الآية بالإضمار ـ كما هو رأي المخالف ـ فإضماره أقل. ولو أوّلنا الآية بالمجاز ـ كما هو رأي الشيخ ـ فيقع التعارض بين التأويل بالمجاز والتأويل بالإضمار، والمجاز أولى، فيكون رأي الشيخ بالتوقيف هو الراجح.

اللغات إنما يكون آية أن لو كانت اللغات توقيفية، وهذا لأن واضعها وإن كان هو العبد فهي مخلوقة لله تعالى على مذهب أهل الحق في أفعال العباد»[1].

وأجاب المصنف عن **الرابع**: بأنا لا نسلم أنه يحتاج[2] في تعليمها إلى اصطلاح آخر، بل يحصل العلم بترديد اللفظ: وهو تكراره مرة بعد أخرى، مع القرائن كالإشارة إلى المسمَّى ونحوها، وبهذا الطريق تعلمت الأطفال. ولو سلَّمنا ذلك فما/ ذكرتم من الدلالة لا يقتضي أن جميعها [غ/١/٣٤] بالتوقيف كما تدعون، بل بعضها؛ لأنه يمكن تعريف ما هو بالاصطلاح/ [ص/١/١٦١] بذلك البعض كما هو قول الأستاذ[3].

وعن **الخامس**: بأنا لا نسلم ارتفاع الأمان عن الشرع، فإن التغيير لو وقع لاشتهر لكونه من مهمات الأمور.

وأما أبو هاشم فقد احتج على مذهبه: بأنها لو لم تكن اصطلاحية لكانت توقيفية، أو البعض والبعض؛ لعدم الواسطة بينهما. والقول بالتوقيف باطل مطلقاً، فثبت كونها اصطلاحية. وإنما قلنا ببطلان التوقيف؛ لأنه إما أن يكون بالوحي، أو بخلق علم ضروري في عاقل أو في غير عاقل، والكل باطل.

---

(١) انظر: نهاية الوصول ١/ ٨٧.

(٢) في (ك): «محتاج».

(٣) المعنى: ولو سلَّمنا أن تعليم اللغات يحتاج إلى اصطلاح آخر - فلا نسلِّم بالتسلسل الذي قلتموه: وهو أن كل اصطلاح يحتاج إلى اصطلاح آخر يبيِّنه؛ لأن المعنى الاصطلاحي لا يفيد معناه بذاته. فهذا الدليل الذي ذكرتموه وهو أن كل اصطلاح يحتاج اصطلاح آخر لا يدل على أن جميع اللغة توقيفية، بل يدل على أن بعضها توقيفي، وبعضها اصطلاحي مِنْ وضع العباد، فعلى هذا يمكن الناس معرفة الاصطلاحي عن طريق البعض التوقيفي، كما هو قول الأستاذ، ويصدق على هذا القول أن تعليم البعض الاصطلاحي من اللغة، يحتاج إلى اصطلاح آخر، وهو البعض التوقيفي الذي يكون وسيلة إلى غير التوقيفي.

أما **الأول**: فلاقتضائه تقدم البعثة [1]على اللغة[1] وهي متأخرة عنها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[2].

وأما **الثاني**: فلأنه اقتضى أن لا يكون ذلك العاقل مكلَّفاً؛ لأنه إذا علم بالضرورة أنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ـ فلا بد وأن يعرف الله تعالى ضرورةً، وإذا عَرَفه ضَرورةً لم يكن مكلَّفاً بالمعرفة لحصولها.

وأما **الثالث**: فبعيد جداً أن يصير غير العاقل عالماً بهذه الكيفيات العجيبة.

والجواب: أنه يجوز أن يكون الله تعالى ألهم العاقل بأنَّ واضعاً ما وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني، لا أن الله تعالى هو الواضع حتى يلزم عدم التكليف. ولو سلَّمنا ما ذكرتم فإنما يلزم رفع التكليف بالمعرفة لا رفع التكليف مطلقاً[3].

وهذا الجواب ضعيف؛ لأن معرفة الله تعالى واجبة قطعاً، والتوقيف بخلق العلم الضروري مستبعد؛ لكونه خلاف المعتاد، فالأولى في الجواب أن يقال: إنه حصل بطريق الوحي، ولا[4] يلزم ما ذكره؛ لأن الآية وإنْ دلت على تقدم اللغة على بعثة الرسل بالرسالة ـ فلا تدل على ما تقدمها[5] على بعثة الأنبياء، فيجوز تقدم نبوة آدم وإيحاء اللغات/ إليه، ثم إنَّ آدم [ك/٨٦] عليه السلام يُعَلِّمها لغيره، ثم يُرْسل إليهم باللسان الذي تعلموه منه.

وأما الأستاذ فذكر في الكتاب مقالتَه مجرَّدة عن الدليل؛ لإمكان استخراج دليله من حجج الفريقين بأن يقال: إذا بطل التوقيف والاصطلاح

---

(١) سقطت من (ت).
(٢) سورة إبراهيم: الآية ٤.
(٣) سقطت من (ت).
(٤) في (ك): «فلا».
(٥) في (ك): «تقديمها».

في الكل - تعين (أن يكون) البعض والبعض، وحينئذ[2] فنقول/ : القدر [ت/١/٦٢] الذي يقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي وإلا يلزم التسلسل؛ لاحتياج التعليم/ في كل اصطلاح إلى اصطلاحٍ سابق عليه، وأما الباقي فمصطلح. [ص/١/١٦٢] وجوابه: يُعْلم مما[3] سبق.

وبتقرير الأجوبة عن أدلة الجازمين يتعين الوقف الذي اختاره صاحب الكتاب.

وقد[4] يقال بظهور فائدة الخلاف في هذه المسألة في جواز قلب اللغة[5]، فعند الشيخ لا يجوز دون القائلين بالاصطلاح. وبنى بعضهم على الخلاف فيها ما إذا عقد[*] صداقاً في السر وصداقاً في العلانية المسألة المشهورة[6]، ويلتحق بذلك ما إذا استعملا لفظ المفاوضة وأرادا شركة

---

(١) سقطت من (ت).
(٢) في (ص)، و(ك): «فحينئذٍ».
(٣) في (ت): «بما».
(٤) سقطت من المطبوعة ١/١٢٧، وشعبان ١/٢٠١.
(٥) يعني: قلب استعمالات الألفاظ لغير معانيها المعروفة.
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٢٧، وشعبان ١/٢٠١: «اعتقد». وهو خطأ.
(٦) قال الإسنوي رحمه الله تعالى مبيناً وجه انبناء هذه المسألة على مسألة الواضع: «إذا علمت هذا فمن فروع المسألة: المعروفة بمهر السر والعلانية، وهي ما إذا تزوج الرجل امرأة بألفٍ وكانا قد اصطلحا على تسمية الألف بألفين (يعني يُطْلق لفظ الألف في العقد، ويراد به ألفان، فالألف اسم للألفين) فهل الواجب ألف، وهو ما يقتضيه الاصطلاح اللغوي؟ أو ألفان نظراً إلى الوضع الحادث؟ فيه خلاف، والصحيح اعتبار اللغة». التمهيد ص١٣٨.
فائدة: قال في شرح المحلي على المنهاج للنووي: (ولو توافقوا على مهرٍ سراً وأعلنوا زيادة - فالمذهب وجوب ما عُقِد به) فإن عقد سراً بألف ثم أعيد العقد علانية بألفين تجملاً فالواجب ألف. وإن توافقوا سراً على ألف من غير عقد، ثم عقد علانية بألفين - فالواجب ألفان. وعلى هاتين الحالتين حُمِل نص الشافعي في موضع على أن المهر مهر السر، وفي آخَر على أنه مهر العلانية... ثم المعتبر توافق الوليّ والزوج، وقد يحتاج إلى مساعدة المرأة.اهـ. انظر إلى الشرح المذكور مع حاشيتي قليوبي وعميرة ٣/٢٨١، وانظر: نهاية المحتاج ٦/٣٣٩.

العِنان حيث نَصَّ الشافعي على جوازه[1].

والحق أن بناء المسألتين على هذا الأصل غير صحيح؛ فإن هذا الأصل في أن هذه اللغات الواقعة بين أظهرنا هل هي بالاصطلاح أو التوقيف؟ لا في شخص خاص اصطلح مع صاحبه على إطلاق لفظ الثوب على الفرس[2]، أو الألف على الألفين مثلاً[3][4].

قال: (وطريق معرفتها النقل المتواتر، والآحاد، (5)واستنباط العقل(5) من النقل، كما إذا نُقل أنَّ الجمعَ المعرَّف باللام يدخله الاستثناء، وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه، وأما العقل الصِّرْف[6] فلا يجدي).

---

(1) انظر نص الشافعي في الأم ٣/٢٣١، وفي تحفة المحتاج ٥/٢٨٢: (وشركة المفاوضة) بفتح الواو من تفاوضاً في الحديث: شَرَعا فيه جميعاً، أو مِنْ قوم فوضى، أي: مستوين (ليكون بينهما كسبُهما) ببدن أو مالٍ من غير خلط (وعليهما ما يعرض من غُرم) بنحو غصب، أو إتلاف. وهي باطلة أيضاً؛ لاشتمالها على أنواع من الغرر فيختص كل بما كسبه. اهـ مع اختصار يسير. قال في نهاية المحتاج زيادة على ما في التحفة: «نعم لو نويا هنا شركة العنان وثَمَّ مالٌ بينهما صَحَّت». نهاية المحتاج ٥/٣. وفي التحفة أيضاً ٥/٢٨٣: (وشركة العنان)... وسيعلم أنها: اشتراكهما في مالٍ لهما ليتجرا فيه (صحيحه) إجماعاً؛ ولسلامتها من سائر أنواع الغرر. من عنان الدابة؛ لاستوائهما في التصرف وغيره، كاستواء طرفي العنان. أو لِمَنْع كلٍّ الآخر مما يريد كمَنْع العنان للدابة. أو مِنْ عَنَّ: ظهر؛ لظهورها بالإجماع عليها. أو مِنْ عنان السماء، أي: ما ظهر منها، فهي على غير الأخير بكسر العَيْن على الأشهر، وعليه بفتحها. اهـ. وانظر: نهاية المحتاج ٥/٤، شرح المحلي على المنهاج ٢/٣٣٣.
وهذه المسألة الفرعية مبنية على أنه هل يجوز قلب اللغة أو لا؟ فمن لا يجوِّز وهم القائلون بالتوقيف يلزمهم منع استخدام المفاوضة بمعنى العنان، ومَنْ يجوز قلب اللغة يجوز هذا بناءً على أن اللغة كلها اصطلاحية. هذا على افتراض انبناء هذه المسألة على القاعدة المذكورة.

(2) هذا إشارة إلى مسألة المفاوضة والعنان، وأنهما لفظان مختلفان، هل يصح إطلاق أحدهما على الآخر، كإطلاق الثوب على الفرس؟

(3) هذا إشارة إلى مسألة الصداق، وأنه هل يصح أن يريد بالألف ألفين؟

(4) انظر: البحر المحيط ٢/٢٤٦.

(5) في (غ): «والاستنباط للعقل».

(6) أي: الخالص. المصباح ١/٣٦٣، مادة (صرف).

هذا هو: **الأمر السادس**: في بيان كيفية الطريق إلى[1] معرفة وضع الألفاظ لمعانيها:

وذلك بطريق الحَصْر: إما النقل الصِّرف، أو العقل الصرف، أو المركب منهما.

الأول: النقل: وهو إما متواتر، أو آحاد.

الأول: المتواتر: كالسماء؛ والأرض، والحر، والبرد. وهو مفيد للقطع.

والثاني[2]: الآحاد: كالقرء[*]، ونحوه. وهو[3] مفيد للظن.

الثاني: العقل الصِّرْف: قال في الكتاب: «**وهو لا يجدي**»[4] أي: لا ينفع؛ إذ لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات اللغوية.

الثالث: المركب منهما: كما إذا نُقل إلينا أن الجمع المُعَرَّف بالألف واللام يجوز أن يدخله الاستثناء، ونُقِل إلينا أن الاستثناء: إخراج بعض[5] ما يتناوله اللفظ ـ فإن العقل يدرك بذلك أن الجمع المُحَلَّى بالألف واللام للعموم.

وقد بلغنا أن الإمام العلامة زين الدين ابن الكتناني[*][6] رحمه الله

---

(١) في (ك): «في».

(٢) في (ص): «الثاني».

(*) في (ص)، و(ت): «كالفرس» وهو تصحيف؛ إذ الفرس يدخل في المنقول بالتواتر.

(٣) في (ك): «فهو».

(٤) في (ت): «فلا يجدي».

(٥) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/١٢٨، وشعبان ١/٢٠٢.

(*) في المطبوعة ١/١٢٨، وشعبان ١/٢٠٢: «الكتنامي». وهو خطأ.

(٦) هو عمر بن أبي الحرم بن عبد الرحمٰن بن يونس، الشيخ زين الدين ابن الكَتْنانِيّ، الفقيه الأصوليّ، شيخ الشافعية. ولد سنة ٦٥٣هـ. قال ابن السبكي: «وكان قد وَلَع في آخر عمره بمناقشة الشيخ محيي الدين النوويّ، وأكثر من ذلك، وكتب على «الروضة» حواشِيَ وقف والدي ـ أطال الله عمره ـ على بعضها، وأجاب عن كلامه». توفي سنة ٧٣٨هـ. انظر: الطبقات الكبرى ١٠/٣٧٧، الدرر ٣/١٦١.

اعترض على التمثيل بهذا، وقال: هاتان المقدمتان نقليتان، وإذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال: إنه مركب من العقل والنقل. [ص١/١٦٣] وهذا عجيب[(١)]؛ فإنه لولا العقل لما صح/ الاستنتاج من المقدمتين النقليتين، وتركيبُهما على الوجه المُنْتِج، وبيانُ صحة الإنتاج[(٢)] مِنْ فعل العقل، والجزء الصوري[(٣)] للقياس عقلي[(٤)]. **قال:**

---

(١) في (ت): «عجب».

(٢) أي: صحة نتيجة القياس.

(٣) وهو التركيب مِنْ مقدمة صغرى وكبرى.

(٤) انظر مسائل فصل الوضع في: المحصول ١/ق١/٢٤٣ ـ ٢٩٧، التحصيل ١/١٩٤ ـ ١٩٩، الحاصل ١/٢٧٤ ـ ٢٩٥، الإحكام ١/٧٣، نهاية السول ٢/١١ ـ ٣٠، السراج الوهاج ١/٢٤٣ ـ ٢٥٩، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢٦١ ـ ٢٦٧، ٢٦٩ ـ ٢٧١، نهاية الوصول ١/٧٥ ـ ١١٥، تيسير التحرير ١/٤٩ ـ ٥٦، فواتح الرحموت ١/١٧٧ ـ ١٨٥، بيان المختصر ١/٢٧٥ ـ ٢٨٦، المسودة ص٥٦٢ ـ ٥٦٤.

(الفصل الثاني

في تقسيم الألفاظ

دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام)/ . [غ/١/٣٥]

تقسيم دلالة اللفظ (١تقسيمٌ لِلَّفظ١)؛ فلذلك صح ذكر تقاسيم دلالة الألفاظ في فصل تقاسيم الألفاظ[٢] والدلالة معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره[٣]، ومعناه[٤]: كون الشيء يلزم مِنْ فَهْمِه فهمُ شيءٍ آخر[٥][٦].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «وإنما قلنا: إن تقسيم الدلالة تقسيم للألفاظ؛ لأن كلامه في الدلالة اللفظية، ويلزم من تقسيم الدلالة اللفظية إلى الثلاث تقسيم اللفظ الدال بالضرورة، فاندفع سؤال مَنْ قال: كلام المصنف في تقسيم الألفاظ فكيف انتقل إلى تقسيم الدلالة». نهاية السول ٢/ ٣٠.

(٣) أي: بالقياس إلى المدلول. فمثلاً لفظ إنسان معناه: حيوان ناطق، فكون لفظ إنسان دالاً على معناه هذا هو المعنى العارض، لأن لفظ إنسان لا يدل بذاته من غير اصطلاح الواضع، فتخصيص الواضع لهذا اللفظ بذلك المعنى ـ هذا معنى عارض للفظ، وهو جعله دالاً على ذلك المعنى.

(٤) أي: معنى هذا المعنى العارض الذي سميناه بالدلالة.

(٥) هذا هو تعريف الدلالة. وكذا هو في نهاية السول ٢/ ٣١، وشرح الأصفهاني على المنهاج ١/ ١٧٨، وشرح الكوكب ١/ ١٢٥، وانظر: السراج الوهاج ١/ ٢٦٠، شرح تنقيح الفصول ص٢٣، تعريفات الجرجاني ص٩٣.

(٦) قال الجاربردي في السراج الوهاج ١/ ٢٦١: «وإنما قلنا: إنها عبارة عن: كون اللفظ بحيث إذا سُمِع فُهِم منه، ولم نقل: إنها نفس الفهم؛ لأن الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى، ومعناها: مُوجِبِيَّةُ تخيُّلِ اللفظِ لفَهْم المعنى؛ ولهذا يصح تعليل فهم المعنى من اللفظ عليه، والعلة غير المعلول، وإذا كان الدلالة غير فهم المعنى من اللفظ ـ لا يجوز تفسيرها به».

وهي تنقسم إلى لفظية، وغير لفظية. وغير اللفظية: قد تكون وضعيةً: كدلالة وجود المشروط على وجود الشرط، وقد تكون عقلية: كدلالة الأثر على المؤثِّر وبالعكس[(١)]، مثل: دلالة الدخان على النار[(٢)] وبالعكس. وليس الكلام إلا في اللفظية، وللاحتراز عن هذين القسمين أشار في الكتاب بقوله: «**دلالة اللفظ**»[(٣)] ثم إن اللفظية تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

عقلية: كدلالة الصوت على حياة صاحبه.

وطبيعية: كدلالة أُخ أُخ على وجع الصدر.

ووضعية: وهي المرادة هنا. فلو أن المصنف قال: [(٤)]دلالة اللفظ الوضعية ـ لكان أحسن. على أن الإمام قال: «الوضعية[(٥)]: هي[(٤)] دلالة على[(٦)] المطابقة، وأما الباقيتان فعقليتان؛ لأن اللفظ إذا وُضع للمسمى انتقل الذهن من المُسَمَّى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلاً فيه فهو التضمن، أو خارجاً فهو الالتزام»[(٧)]. وهذا واضح لا إشكال فيه.

[ك/٨٧] وقال بعضهم: دلالة التضمن لفظية أيضاً، وهو ضعيف فإن/ الحكم عليها بذلك إن استند إلى أنَّ الجزء مفهوم من اللفظ ومُتَلَقًّى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل[(٨)]، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة

---

(١) في (ص)، و(ت): «والعكس».

(٢) فالدخان أثر، والنار مؤثر.

(٣) لو قال: إنها احتراز عن الأقسام الثلاثة ـ لكان أحسن؛ لأنه أهمل ذكر الدلالة غير اللفظية الطبيعية، كحمرة الخجل، وصفرة الوجل. كما هو معروف في مبحث الدلالات في المنطق. انظر: حاشية الباجوري على متن السلم ص٣١.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في المحصول: الدلالة الوضعية.

(٦) سقطت من (غ)، و(ك).

(٧) المحصول ١/ق١/٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٨) يعني: إنْ كان القول بأن التضمن لفظي من جهة أن اللفظ موضوع للتضمن كما هو موضوع للمطابقة بالوضع المختص بالحقيقة ـ فهذا باطل؛ لأن هذا يلزم منه الاشتراك لكل لفظٍ له تضمن، وهذا باطل.

والمجاز[1] فكذلك اللازم[2]، وإنْ كان لأجل دخول الجزء في المسمّى[3] وخروج اللازم عنه ـ فهو تحكم محض[4].

ثم هذه الدلالة عبارة عن: كون اللفظ بحيث إذا أُطلق فَهِم منه المعنى مَنْ كان عالماً بالوضع.

وإنما قلنا: إنها عبارة عن: كون اللفظ بحيث[5] إذا أُطلق فَهِم منه، ولم نقل إنها نفس الفهم كما قال ابن سينا[6][7]؛ لأن الدلالة نسبة

---

(١) يعني: فالمعنى المطابَقي هو الحقيقي، والمعنى التضمني هو المجاز.

(٢) يعني: فكذا دلالة الالتزام، فالمعنى المطابقي هو الحقيقة، والمعنى الالتزامي هو المجاز.

(٣) يعني: وإن كان لدخول المعنى التضمني في ضمن المعنى المطابقي، وكونه جزءاً منه.

(٤) اتفق العلماء على أن المطابقة وضعية، واختلفوا في التضمنية والالتزامية: فالأصح عند المناطقة أن دلالة التضمن والالتزام وضعيتان، وعامة البيانيين يرون أنهما عقليتان، وهو ما رجّحه الشارح، وذهب آخرون إلى أن التضمنية وضعية، والالتزامية عقلية، وإليه ذهب الآمدي. انظر: حاشية الباجوري على السلم ص٣١، آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ق١/ ١٥، ١٦، نفائس الأصول ٢/ ٥٦٣، الإحكام ١/ ١٥.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) هو العلامة الشهير الفيلسوف أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي البلخيّ ثم البخاريّ، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق. قال عنه الذهبيّ: «فَلْسَفِيُّ النِّحلة ضالّ». وفي لسان الميزان (٢/ ٢٩٣) نقلاً عن ابن أبي الحمويّ الفقيه الشافعيّ: «وقد اتفق العلماء على أن ابن سينا كان يقول بقِدَم العالَم، ونَفْي المعاد الجسماني، ولا يُنكِر المعاد النفساني، ونُقل عنه أنه قال: إن الله لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي، بل بعلم كلي، فَقَطَع علماءُ زمانه ومَنْ بعدهم من الأئمة ممن يُعتبر قولُهم أصولاً وفروعاً ـ بكفْرِه، وبكفر أبي نصر الفارابيّ من أجل اعتقاد هذه المسائل، وأنها خلاف اعتقاد المسلمين». وقد كفّره الغزاليُّ في كتاب «المنقذ من الضلال»، وكفّر الفارابيّ.

قال ابن كثير رحمه الله: «قد حصر الغزاليُّ كلامَه في «مقاصد الفلاسفة»، ثم ردَّ عليه في «تهافت الفلاسفة» في عشرين مجلساً له، كفَّره في ثلاثٍ منها: وهي قوله بقِدَم العالم، وعدم المعاد الجسْماني، وأن الله لا يعلم الجزئيات، وبَدَّعه في البواقي، ويُقال إنه تاب عند الموت، فالله أعلم». من مصنفاته: الإنصاف، البر والإثم، الشفاء، القانون، النجاة، أدوية القلب، المعاد، وغيرها كثير. توفي يوم الجمعة في رمضان سنة ٤٢٨هـ. انظر: سير ١٧/ ٥٣١، ميزان ١/ ٥٣٩، لسان ٢/ ٢٩١، البداية والنهاية ١٢/ ٤٥.

(٧) انظر: شرح تنقيح الفصول ص٢٣، نفائس الأصول ٢/ ٥٤٣.

مخصوصة بين اللفظ والمعنى، ومعناها: (*موجِبِيَّة تَخَيُّلِ*) اللفظ لفَهْم(*) المعنى[1]؛ ولهذا يصح تعليل فَهْم المعنى من اللفظ بدلالة اللفظ عليه، والعلة غير المعلول، وإذا كانت الدَلالة غير فَهْم المعنى من اللفظ لم يجز تفسيرها به.

إذا عرفت ذلك فنقول: الدلالات اللفظية منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام؛ لأن اللفظ إما أن يدل على تمام ما وضع له أوْ لا:

والأول: المطابقة، كدلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأسّ.

والثاني: إما أن يكون على جُزْء مسماه أوْ لا:

والأول: دلالة التضمن، كدلالة البيت على الجدار فقط.

والثاني: أن يكون خارجاً عن مسماه، وهي دلالة الالتزام كدلالة الأسد على الشجاعة.

واعلم أن ذلك إنما يُتصور في اللازم الذهني: وهو الذي ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ. سواء كان لازماً في الخارج أيضاً، كالسرير والارتفاع من الأرض؛ إذِ السرير مهما وجد في الخارج فهو مرتفع (٢ومهما تُصُوِّر في الذهن فهو مرتفع٢). أم لم يكن لازماً في الخارج، كالسواد إذا أُخذ بقيدِ كونه ضداً للبياض؛ فإنَّ تصوره من هذه الحيثية يلزم تصور البياض، فهما متلازمان في الذهن وليسا بمتلازمين في الخارج، بل متنافيين[3]، ولا

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٢٩، وشعبان ١/ ٢٠٤: «صفة تجعل». وهو تحريف.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٢٩، وشعبان ١/ ٢٠٤: «يفهم». وهو تحريف.

(١) المعنى: أن الدلالة نسبة بين اللفظ والمعنى، ومعنى هذه النسبة أنها تُوجب حِينَ تَخَيُّلِ اللفظ فهمَ معناه، لأن مجرد اللفظ بدون الدلالة لا يدل على معناه، بل اللفظ يدل على معناه بواسطة الدلالة، وهي العلم يكون اللفظ مخصوصاً بمعنى ما.

(٢) سقطت من المطبوعة ١/ ١٢٩، وشعبان ١/ ٢٠٤.

(٣) فتصور السواد من حيث إنه ضدٌ للبياض يلزم منه تصور البياض، أما في الخارج فلا يوجدان في مكانٍ واحدٍ معاً، بل إذا وُجد أحدهما انتفى الآخر. ومثل هذا اللازم=

يتصور ذلك في اللازم الخارجي فقط كالسرير مع الإمكان؛ فإنه مهما وجد السرير في الخارج فهو ممكن ضرورة، وقد يتصور السرير، ويُذهل عن إمكانه[1].

وإذا عرفت هذا علمتَ أن قوله/ : «**وعلى لازمه الذهني**» غير مستقيم؛ [ت1/63] لإيهامه وجود الدلالة مع اللزوم[2] الخارجي وهو باطل[3]. وبهذا التقسيم تَعْرف حدَّ[4] كل واحد منها.

تنبيهات:

الأول[5]: قال الإمام: «هذا اللزوم[6] شرط لا سبب»[7] وقرر القرافي

= الذهني فقط الذي لا وجود له في الخارج: لزوم البصر للعمى. فإن معنى العمى هو فقدان البصر، فتصور معنى العمى لا يتحقق إلا بتصور معنى البصر، وهذا التلازم بينهما في الذهن فقط، أما في الخارج فلا يجتمع البصر والعمى في عينٍ واحدة. انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ق1/ 15.

(1) يعني: أن السرير مهما وُجد في الخارج فهو ممكن الوجود، فالإمكان لازم للسرير في الخارج لا في الذهن؛ لأن الذهن قد يتصور السرير ويذهل عن الإمكان. قال القرافي: «لأنا نعني باللازم ما لا يفارِق». نفائس الأصول 2/ 559.

(2) في (ت): «التلازم»، وفي (غ)، و(ك): «اللازم».

(3) يعني: أن تقييد الماتن اللازمَ بالذهني غيرُ صحيح؛ لأنه يدل على أن دلالة اللفظ على التلازم إما أن تكون ذهنية فهو التلازم المنطقي، أو غير ذهنية - أي خارجية - فهو التلازم غير المنطقي. فالتقييد بالذهني يدل على أن هناك لازماً خارجياً يدل عليه اللفظ، وهو باطل؛ إذ اللفظ لا يدل على اللازم الخارجي، وذلك كالسرير مع الإمكان، فتصور السرير لا يلزم منه تصور الإمكان، وقد يذهل الذهن عنه، لكن وجود السرير هو الذي يدل على الإمكان لا لفظ السرير ذاته.

(4) سقطت من (ت).

(5) سقطت من (ت).

(6) في (غ): «اللازم».

(7) المحصول 1/ق1/ 301، وعبارة المحصول: «شرط لا موجب». والموجِب هو السبب، فقد يكون الشارح نقل بالمعنى، أو أن نسخة الشارح فيها لفظ السبب، لا سيما وأن القرافي عَبَّر بالسبب. انظر: نفائس الأصول 2/ 561.

هذا[1][2]: بأن الشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم؛ لذاته[3].

فاحتَرز[4] بالقيد الأول من المانع[5]، وبالثاني من السبب، وبالثالث من مقارنة وجوده[6] للسبب فإنه يحصل الوجود، ولكن ليس[7] لذات الشرط بل لوجود السبب.

والسبب: ما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم؛ لذاته[8].

فالقيد الأول احتراز عن الشرط، والثاني عن المانع، والثالث عن مقارنة وجودِه[9] فقدانَ الشرط فلا يلزم الوجود، أو مقارنةِ عدمِه[10] إخلافَ سبب آخر[11] فلا يلزم العدم[12]، وذلك[13] ليس لذاته بل لأمر خارج[14].

[ص١/١٦٤] والمانع/: ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم؛ لذاته.

فالقيد الأول احتراز من السبب، والثاني من الشرط، والثالث من

(١) أي: قرر كون اللزوم الذهني شرطاً لا سبباً.
(٢) في (غ): «في هذا».
(٣) قوله: ولا يلزم من وجوده... إلخ. معناه: أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، ولا عدم المشروط؛ لذات الشرط.
(٤) أي: القرافي.
(٥) لأنه لا يلزم من عدمه شيء.
(٦) أي: وجود الشرط.
(٧) سقطت من (ت). وفي (غ): «لا».
(٨) أي: لذات السبب.
(٩) أي: وجود السبب.
(١٠) أي: عدم السبب.
(١١) أي: وجود سبب آخر يَخْلُف الأول.
(١٢) أي: عدم المسَبَّب.
(١٣) أي: عدم لزوم الوجود مع وجود السبب، وعدم لزوم العدم لفقدان السبب.
(١٤) وهو فقدان الشرط المقارن لوجود السبب، ووجود السبب الآخر المقارِن لعدم السبب الأول.

مقارنة عدمه[١] عدم السبب[٢] فيلزم العدم، لكن لا لذاته بل لعدم السبب.

وإذا اتضحت هذه الحقائق فالملازمة الذهنية يلزم من عدمها العدم[٣]؛ لأن اللفظ إذا أفاد معنى غيرَ مستلزِم لآخر لا ينتقل الذهن لذلك الآخر إلا بسبب منفصل، فيكون إفادته مضافةً لذلك المنفصل لا للفظ؛ فلا يكون فهمُه دلالةً/ للفظ بل أثراً للمنفصل[٤]. ولا[*] يلزم من وجودُ الملازمة [غ/١/٣٦] وجود الدلالة عند عدم الإطلاق[٥]؛ فإن الملازمة في نفس الأمر، والفهمُ معدومٌ من اللفظ؛ إذ اللفظ معدوم، فهي حنيئذٍ شرط والإطلاق هو السبب[٦].

فإن قلت: هذا التقرير بعينه يتقرر في اللفظ، فإنه يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود الدلالة إذا فُقِدت الملازمة[٧]، فيمكن أن

---

(١) أي: عدم المانع.

(٢) في نفائس الأصول ٢/ ٥٦٢: «عدم السبب أو عدم الشرط».

(٣) يعني: يلزم مِنْ عدم الملازمة الذهنية عدم دلالة الالتزام.

(٤) قوله: لأن اللفظ إذا أفاد معنى... إلخ ـ معناه: أن اللفظ إذا أفاد معنى (وهو المعنى المطابقي) ليس له ملازمة بمعنى آخر، فإن الذهن لا ينتقل إلى ذلك المعنى الآخر إلا بسبب منفصل؛ لأن اللفظ لا يدل عليه لعدم الملازمة بينهما، فيكون إفادة اللازم مضافة لذلك المنفصل لا إلى اللفظ، بخلاف ما لو كانت الملازمة ذهنية، فإن الملازمة تكون منسوبة للفظ.

(*) في (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٣٠، وشعبان ١/ ٢٠٥؛ «فلا». وهو خطأ؛ لأن هذه جملة جديدة، وليست تفريعاً للجملة قبلها، والمثبت هو الموافق لما في «النفائس».

(٥) لأن الدلالة لا تكون إلا إذا أُطلق اللفظ، أما إذا لم يطلق فإن الدلالة لا توجد وإن كانت هناك ملازمة ذهنية.

(٦) يعني: أن الملازمة هي في نفس الأمر موجودة سواء أطلقنا اللفظ أم لم نطلقه، والفهم معدوم من اللفظ؛ إذ اللفظ معدوم لا وجود له؛ لأننا فرضنا المسألة حالة عدم إطلاق اللفظ. فظهر من هذا أن الملازمة شرط للدلالة، والإطلاق هو سبب الدلالة، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، فلا يلزم من وجود الملازمة وجود الدلالة.

(٧) يعني: أن اللفظ يلزم من عدمه عدم دلالة الالتزام، ولا يلزم من وجود اللفظ وجود دلالة الالتزام، كاللفظ الذي لا لازم له.

يقال: الإطلاق شرط[1]، والملازمة سبب[2] فلِمَ لا عكستم أو سَوَّيتم[3]؟.

قلت: الإطلاق قد يستقل بالدلالة في المطابقة والتضمن فيثبت له السببية/ والملازمة لم تستقل في صورة فيترجح[4] الإطلاق على الملازمة الذهنية؛ لوجوده في الصورتين[5][6]. [ك/٨٨]

الثاني: في التقسيم الذي ذكره مناقشاتٌ مِنْ وجوه:

منها: أن قوله: «**تمام**»[7] ليس بجيد؛ لأنه إن لم يحترز به عن شيء فهو زيادة بلا معنى، وإن احترز به عن جزء المُسَمَّى[8] فليس جزء المسمي نفسَ المسمى. وكذا فعل ابن الحاجب حيث قال: «كمال مُسَمَّاه»[9]، وكان ينبغي أن يقولا: على مسماه.

ومنها: أن اللفظ جنسٌ بعيد؛ لدخول المستعمل والمهمل فيه، وهو

---

(١) أي: يمكن أن يقال إطلاق اللفظ شرط؛ لأن تعريف الشرط منطبق عليه.

(٢) لأنه يلزم من وجود الملازمة وجود دلالة الالتزام، ويلزم مِنْ عدم الملازمة عدم دلالة الالتزام، وهذا هو تعريف السبب.

(٣) أي: لما لا عكستم بجعل الإطلاق شرطاً، والملازمة سبباً، أو لم لا سويتم بين الإطلاق واللازمة بجعلهما شرطين، أو سبَبَيْن؟

(٤) في (ت): «فيرجح».

(٥) قوله: الإطلاق قد يستقل... إلخ - معناه: أن الإطلاق يثبت له الدلالة على المطابقة والتضمن، بخلاف الملازمة فإنها لم تستقل في صورة واحدة؛ لأن الملازمة لا توجد بدون المطابقة، فيترجح كون الإطلاق سبباً بسبب وجوده في صورتين، والسبب أعلى من الشرط.

(٦) هنا انتهى تقرير القرافي؛ ولأن الشارح رحمه الله تعالى لم يلتزم نص القرافي، بل أضاف من عنده على عبارة القرافي موضحاً ومبيناً لها - ونِعْم ما فعل - لم أضع هذا التقرير بين قوسين. وهو موجود في نفائس الأصول ٢/ ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣.

(٧) أي: في تعريفه دلالة المطابقة: دلالة للفظ على تمام مسماه.

(٨) وهي دلالة التضمن.

(٩) أي: وكذا تعريف ابن الحاجب مُعْترض عليه؛ لأن قَيْد: «كمال» لا حاجة له. انظر: بيان المختصر ١/ ١٥٤، وعبارته: «ودلالته اللفظية في كمال معناها دلالة مطابقة». وهو كذلك في شرح العضد على ابن الحاجب ١/ ١٢٠.

مُجْتَنَب في الحدود[1]، فكان ينبغي أن يقول: دلالة القول، كما فعله[2] شيخنا أبو حيان في مختصراته في تعريف الكلمة، معترِضاً على مَنْ ذكر اللفظ[3] بما قلناه.

ومنها: كان ينبغي أن يقول في المطابقة: من حيث هو تمامه، وفي التضمن: من حيث هو جزؤه، وفي الالتزام: من حيث هو لازمه؛ ليحترز به عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه، مثل: وضْع الممكنِ للعامِّ والخاص[4]؛ فإنه يصير به للفظِ المُسَمَّى على جزئه دلالتَان: دلالةُ تضمن

---

(١) لأن الحد: ما كان بالجنس القريب والفصل القريب. والمراد بالحد التام، لا الناقص؛ لأن الكلام ليس فيه. انظر: حاشية الباجوري على السلم ص٤٣.

(٢) في (ت): «فعل».

(٣) أي: مَنْ ذكر اللفظ في تعريف الكلمة. وممن عَرَّف باللفظ ابن مالك رحمه الله تعالى حيث قال في ألفيته: كلامنا لفظٌ مفيدٌ كاستقم. وانظر: قطر الندى ص١١ - ١٢.

(٤) الممكن العام: هو سلب الضرورة عن أحد الطرفَيْن. يعني: إما وجوده ليس بضروري، أو عدمه ليس بضروري. أي: سلب الضرورة عن الوجود أو عن العدم. فمن كان وجوده غير ضروري كان عدمه ضرورياً كالممتنعات، مثل: اجتماع النقيضين أو الضدين، فيقال للممتنعات: ممكن بالإمكان العام، فاجتماع النقيضين عدمه ضروري، ووجود اجتماع النقيضين ليس بضروري، يعني: وجوده لا يتحقق، وعدمه يتحقق. وكذا اجتماع الضدين، فالعدم ضروري، والوجود غير ضروري، أي: العدم متحقق، والوجود غير متحقق. ومَنْ كان وجوده ضرورياً - كوجود الله تعالى - كان عدمه غير ضروري، فسلب الضرورة هنا عن جانب العدم، فالوجود متحقق، والعدم غير متحقق.
أما الممكن الخاص: فهو سلب الضرورة عن الطرفين. يعني عن جانب الوجود والعدم، مثل: وجود الممكنات، وهي جميع المخلوقات كالإنسان والحيوان وغيرهما، فالوجود والعدم مسلوب الضرورة عنها، فوجودنا ليس بضروري، وعدمنا ليس بضروري؛ لأننا بين الوجود والعدم، فوجودنا من الممكنات، وهي موجودة بالإمكان الخاص، بخلاف الواجب الوجود - كذات المولى تعالى وصفاته - والممتنعات - كاجتماع الضدين والنقيضين - فهي موجودة بالإمكان العام.
وعلى هذا فالممكن الخاص كُلٌّ؛ لأنه سلب الضرورة عن الطرفين، والممكن العام جزء؛ لأنه سلب الضرورة عن أحد الطرفين. فصار لفظ الممكن موضوعاً لمعنيَيْن بالاشتراك، وهما: الإمكان العام، والإمكان الخاص، فلفظ الممكن يدل على الإمكان الخاص بالمطابقة، ويدل على الإمكان العام بالمطابقة والتضمن. انظر: تعريف الممكن العام والخاص في القطبي شرح الشمسية في المنطق ص٥٣.

باعتبار الوضع الأول، ومطابقة باعتبار الثاني[1]، [2]فقد يدل على بعض[2] [3]المسمى/ دلالة مطابقة باعتبار الوضع الثاني[3]، [4]فلا بد وأن[4] يقول: من حيث هو كذلك[5]؛ وليحترز به أيضاً عن المشترك بين اللازم والملزوم، كالشمس بين القرص والضوء المستفاد منه[6]. وهكذا فعل صاحب [ص١/١٦٥]

---

(١) الوضع الأول: هو دلالة اللفظ على الكل. فبهذا الاعتبار يدل اللفظ على الجزء بالتضمن.
والوضع الثاني: هو دلالة اللفظ على الجزء. فبهذا الاعتبار يدل اللفظ على الجزء بالمطابقة.
فأصبح الجزء مدلولاً عليه بدلالتين: المطابقة، والتضمن.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) سقطت من (غ).

(٤) في (ت): «ولا بد أن»، وفي (غ): «فلا بد أن».

(٥) معنى قوله: دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو تمامه. أي: دلالة اللفظ على تمام مسماه باعتبار أن هذا المسمى هو التمام، لا باعتبار أنه جزء.
وإنما قيَّد بقيد: من حيث هو تمامه؛ ليحترز عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه، فإن دلالة المشترك على الجزء من حيث إنه جُزْء المعنى - تضمن (أي: دلالة المشترك على «الشيء» هي دلالة تضمن على الجزء)، ودلالته على الجزء من حيث إنه تمام المعنى مطابقة (أي: دلالة المشترك على الجزء باعتبار الاشتراك مطابقة)، فلا بد من قيد: مِنْ حيث هو تمام؛ حتى تدخل دلالة المشترك على الجزء بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول.
ولفظ «الإمكان» مثلاً لفظ مشترك بين الإمكان العام والإمكان الخاص، فمن جهة دلالته على الإمكان الخاص هو يدل على الإمكان العام بالتضمن، فلا يدخل الإمكان العام بهذا الاعتبار في دلالة المطابقة.
ومن جهة دلالته على الإمكان العام هو يدل عليه بهذا الاعتبار دلالة مطابقة، فدلالته على الإمكان العام دلالة على تمام مسماه لكن باعتبار أنه تمام المعنى، أي: بالاعتبار الثاني، لا باعتبار أنه جزء المعنى، أي: بالاعتبار الأول.

(٦) وكذا في اللازم والملزوم، فإن القرص ملزوم، والضوء لازم، ولفظ «الشمس» مشترك بينهما، فلفظ الشمس يدل بالمطابقة على القرص، وعلى الضوء أيضاً، ولذلك لا بد مِنْ قيد: مِنْ حيث هو تمامه؛ ليدخل لازم المعنى (وهو الضوء) المدلول عليه مطابقة؛ لأنه حينذاك يكون هو تمام المعنى بالنسبة لدلالة اللفظ عليه مطابقة، لا بالنسبة لدلالة اللفظ عليه التزاماً.

«التحصيل»[1]. وأما الإمام فلم يقيِّد دلالة المطابقة وقيَّد الباقيتين[2]، قال القرافي: «وهو قيد لم يذكره أحد ممن تقدمه[3]، وإنما اكتفى المتقدمون بقرينة التمامية، والجزئية، واللازمية». قال[4]: «فيقال له[5]: إن كانت هذه القرائن كافية فيلزم الاستغناء عن هذه القيود في الدلالات الثلاثة[6]، وإلا فيلزم الاحتياج في الثلاث، فما وجه تخصيص التضمن والالتزام؟ فإنا نقول في المطابقة: كما يمكن وضع العشرة للخمسة يمكن وضعها للخمسة عشر أيضاً[7]، فيصير لها على العشرة دلالتان: مطابقة باعتبار الوضع الأول وتضمن باعتبار الثاني»[8].

الثالث: جميع ما تقدم في دلالة اللفظ، أما الدلالة باللفظ فهي استعمال اللفظ إما في موضوعه وهي[9] الحقيقة، أو غير موضوعه لعلاقة وهو المجاز.

والباء في قولنا: الدلالة باللفظ، للسببية والاستعانة؛ لأن اللافظ يدلنا على ما في نفسه بإطلاقه اللفظ، فإطلاق اللفظ آلة للدلالة، كالقلم للكتابة، والقَدُوم للنجارة. والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ مِنْ وجوه:

---

(١) عبارته في التحصيل ١/ ٢٠٠: «دلالة اللفظ على تمام مسماه هي المطابقة، وعلى جزئه التضمن، وعلى لازمه الالتزام. ولْيُعْتبر في الكل كونُه كذلك؛ احترازاً عن اللفظ المشترك بين الشيء وجزئه، أو لازمه». وقول صاحب التحصيل: «وليعتبر في الكل كونه كذلك» هو مراد الشارح، والمعنى واضح، أي: دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث كونه تماماً. وفي التضمن: من حيث كونه جزءاً. وفي الالتزام: من حيث كونه لازماً.

(٢) انظر: المحصول ١/ق١/ ٢٩٩.

(٣) أي: ممن تقدم الإمام.

(٤) أي: القرافي.

(٥) أي: للإمام.

(٦) في (ت): «الثلاث».

(٧) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٨) انظر نفائس الأصول ٢/ ٥٥٧.

(٩) في (ص): «وهو».

أحدها: المحل: فمحل دلالة اللفظ القلب، ومحل الدلالة باللفظ اللسان[1].

وثانيها: من جهة الوجود: فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ[2]، [3]وقد توجد الدلالة باللفظ[3] ولا توجد دلالة اللفظ في الألفاظ المجملة والأعجمية[4].

وثالثها: من جهة الأنواع: فلدلالة[5] اللفظ ثلاثة أنواع: المطابقة، والتضمن، والالتزام.

[6]وللدلالة[6] باللفظ نوعان: الحقيقة والمجاز.

ورابعها: [7]من جهة[7] السببية: فالدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ مُسَبَّب عنها[8].

وخامسها: من جهة الموصوف: فدلالة اللفظ صفة للسامع، وباللفظ صفة للمتكلم[9][10].

---

(١) فدلالة اللفظ (المطابقة، التضمن، الالتزام) محلها القلب؛ لأنه موطن العلوم والظنون. ومحل الدلالة باللفظ اللسان؛ لأن نطق اللفظ يكون باللسان. انظر: نفائس الأصول ٢/٥٦٦.

(٢) لأن دلالة اللفظ لا توجد إلا بوجود الدلالة باللفظ، كما سيأتي إيضاحه.

(٣) سقطت من (ت)، و(ص).

(٤) يعني: الدلالة باللفظ توجد في الألفاظ المجملة والأعجمية، أما دلالة اللفظ فلا توجد في الألفاظ المجملة والأعجمية؛ لأن المخاطَب لا يفهم مراد المتكلم الذي محله القلب.

(٥) في (غ): «فدلالة».

(٦) سقطت من (غ).

(٧) سقطت من (ت).

(٨) بهذا الفرق الرابع يتضح مراد الشارح في قوله: فكلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ؛ لأن دلالة اللفظ مسبب، والدلالة باللفظ سبب، فكلما وجد المسبب وُجد السبب، ولا يلزم من وجود السبب وجود المسبب؛ لإمكان وجود مانع، كما مَثَّل في الفرق الثاني بالألفاظ المجملة والأعجمية، فالإجمال والعجمة مانعان من وجود المسبب وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهي دلالة اللفظ.

(٩) انظر التنبيه الثالث في: نفائس الأصول ٢/٥٦٥.

(١٠) انظر تقسيم دلالة اللفظ في: المحصول ١/ق١/٢٩٩، التحصيل ١/٢٠٠، الحاصل =

قال: (واللفظ: إنْ دل جزؤه على جزء المعنى ـ فمركب، وإلا فمفرد).

هذا تقسيم آخر للفظ باعتبار التركيب والإفراد، وذلك لأنه إنْ دل جزؤه على جزء المعنى المستفاد منه ـ فهو المركب:

سواء كان[1] تركيب إسناد، مثل: قام زيد/، وزيد قائم. [ص١/١٦٦]

أم[2] تركيب مزج، مثل: خمسة عشر.

أم تركيب إضافة، مثل: غلام زيد.

وقد أورد بعض الفضلاء على هذا: حيوانٌ ناطق، إذا جُعِل عَلَماً لإنسان، فإنه مفرد مع أنَّ جزءه يدل على جزء معناه[3].

فمنهم نْ قَبِل هذا الإيراد[4]، وقال: الصواب أن يزاد في الرسم المذكور: حين هو جزء[5].

= ٢٩٦/١، الإحكام ١٥/١، شرح الكوكب ١٢٥/١، بيان المختصر ١٥٤/١، شرح تنقيح الفصول ص٢٣، نهاية السول ٣٠/١، السراج الوهاج ٢٦٠/١، شرح المحلي على جمع الجوامع ٢٣٧/١، حاشية الباجوري على السلم ص٣٠، آداب البحث والمناظرة ق١/١١.

(١) في (غ): «أكان».

(٢) في (ص): «أو».

(٣) هذا الإيراد أورده القرافي في نفائس الأصول ٥٧٧/٢، إذ قال: «إذا سَمَّى إنسانٌ ولدَه بحيوان ناطق، فجزء هذا اللفظ كان دالاً قبل هذا الوضع على جزء هذا المعنى؛ لأن كل جزء من اللفظ يدل على جزء في المعنى، فحيوان يدل على جنسه، وناطق على فصله، والوضع الثاني لم يُبطل الوضعَ الأول، فيبقى الوضع الثاني يدل جزؤه على جزء المعنى، وهو يُبطل حد المفرد والمركب؛ لاتفاقهم على أن جميع الأعلام مفردات، وهذا (أي اسم: حيوان ناطق) عَلَم فيكون مفرداً، وهو قد اشترط في المفرد عدم الدلالة، وهذا دال، فيكون حد المفرد غير جامع، ويُبطل حد المركب؛ لاندراج هذا فيه وهو مفرد، وكذلك يتصور النقض من كل حَدٍّ جُعِل عَلَماً لبعض أشخاص أنواعه».

(٤) وهو كون: «حيوان ناطق» مفرداً، مع أنه يصدق عليه تعريف المركب.

(٥) يعني: يصبح تعريف المركب: ما دل جزؤه على جزء المعنى حين هو جزؤه. وذلك =

[ت/١/٦٤] ومنهم مَنْ ردَّه، وقال/: دلالة اللفظ على المعنى متعلِّقة بإرادة اللافظ، فما يتلفظ به ويراد به معنى ما، ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال: إنه دال عليه، وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به[1] إرادة اللافظ لا يقال له[2] إنه دال عليه، وإنْ كان[3] ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة [غ/١/٣٧] أو لغة أخرى[4]، وحينئذ لا يَرِد «الحيوان الناطق» نقضاً/ لأن المتلفظ به [ك/٨٩] حال كونه عَلَماً لا يقصد شيئاً من جُزْئَيْه/ بقيدِ الوَحْدة[5]، وإنما يقصد بمجموع اللفظين الشخص المسمى به، فلا فرق حينئذ بينه وبين عبد الله العَلَم في ذلك[6].

قوله: «**وإلا فمفرد**» أي: وإن لم يدل جزؤه على جزء المعنى فهو المفرد. فإن قلت: الزاي مثلاً من زيد [7]لا تدل[7] على جزء المعنى فوجب أن لا يكون «زيد قائم» مركباً[8].

= ليحترز بهذا القيد عن جزء المركب الذي لا يكون جزؤه جزءاً لمعناه في حال العَلَمية، وإن كان جزؤه جزءاً لمعناه قبل العلمية، فهنا ينظر إلى هذا الجزء على أنه جزء المركب، وأما بعد العلمية فليس هذا الجزء جزءاً، بل المركب في حكم المفرد.
فحيوان ناطق، قبل العلمية مركب يدل جزؤه على جزء معناه، أما بعد العلمية فلا يدل جزؤه على جزء معناه؛ لأن العلمية هي المجموع، فهذا المركب في حكم المفرد.

(١) سقطت من (ت)، و(ص).

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٣١، وشعبان ١/٢٠٧.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه دالأ على ذلك المعنى ـ الذي لم يُرِدْه المتكلم ـ بحسب تلك اللغة، أو لغة أخرى.

(٥) يعني: لا يقصد بكل جزءٍ معناه وحْده دون الآخر، وإنما يقصد بمجموع اللفظين معنى واحداً، وهو الشخص المسمَّى به.

(٦) من الواضح أن مَنْ قَبِل الإيراد السابق (الذي أورده بعض الفضلاء) ومَنْ ردَّه كلاهما متفقان على عدم اعتبار معنى الجزء، لكن الفارق بينهما أنَّ مَنْ قبل الإيراد قيَّد، ومَنْ ردَّه لم يقيد، وإنما اكتفى بمراد اللافظ في الدلالة على المعنى، وعدم اعتبار المعنى المدلول عليه من اللفظ أو جزئه ما دام يخالف مراد المتكلم.

(٧) في (ت): «لا يدل».

(٨) لأن الزاي جزء من قولنا: زيد قائم.

قلت: أجاب الچارپردي شارح الكتاب: «بأن «جزأه»[1] لا يفيد العموم، فلا يجب أن يدل كل جُزْءٍ من أجزائه على جزء من أجزاء المعنى»[2].

وهو ضعيف؛ لأن جُزأه مفرد مضاف، والمختار في ذلك إفادة العموم، بل الحق أن المراد بجزئه: ما صار به اللفظ مركباً، كزيد وَحْده، وقائم وَحْده[3].

فإن قلت: الزاي مثلاً جزء الجزء، وجزء الجزء جزءٌ.

قلت: صحيح، ولكن المفهوم من إطلاق الجزء جزء الأصل[4] الذي ليس هو جزء الجزء، والأمر في مثل هذا قريب.

قال: (والمفرد: إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف، أو يستقل[5] وهو الفعل إنْ دلَّ بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم).

بدأ بعد تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب بأقسام المفرد، لتقدمه على المركب بالطبع. وتقسيم المفرد يقع من وجوه: منها ما هو باعتبار أنواعه، وهو تقسيمه إلى: الاسم، والفعل، والحرف.

ووجه انحصاره في هذه الثلاثة: أن اللفظ المفرد: إما أن لا يستقل بالمفهومية ـ فهو الحرف.

---

(١) أي: المذكور في تعريف المفرد.

(٢) انظر: السراج الوهاج ١/ ٢٦٤، وتتمة كلامه: «... ليكون مركباً، وإذا كان كذلك فلو لم يدل الزاي مثلاً من: «زيد قائم» على جزء المعنى ـ لا يلزم أن لا يكون «زيد قائم» مركباً، فإن كل واحدٍ من «زيد» و«قائم»، يدل على جزء المعنى، وهذا القدر كاف في كونه مركباً».

(٣) يعني: أن كلمة «جزأه»، مفرد مضاف إلى الهاء، فيفيد العموم، أي: أن كل جزءٍ من أجزائه يدل على جزء المعنى. لكن الصواب الذي رجحه ابن السبكي أن هذا العام يراد به الخاص، وهو أن المراد بالجزء ما صار به اللفظ مركباً، والتركيب إنما يكون بزيد وحده، وقائم وحده، وأما الحروف فهي مرادة؛ لأن المفهوم من إطلاق الجزء جزء الأصل.

(٤) وهو جزء المركب.

(٥) في (ت)، و(ص)، و(غ)، و(ك): «استقل».

[ص١/١٦٧] أو يستقل: فإما أن يدل/ بهيئته ـ أي: بحالته التصريفية ـ على أحد الأزمنة الثلاثة: الماضي، والحال، والاستقبال ـ فهو الفعل، أو لا يدل فهو الاسم، سواء لم يدل على زمان أصلاً كالسماء والأرض وزيد، أو دلَّ لكن لا بهيئته بل بذاته كالصَّبُوح[١] والغَبُوقِ[٢] وأمسِ والآنَ والمستقبلِ.

قال: (كلي إن اشترك معناه، ومُتَواطِئ إن استوى، ومشكِّك إنْ تفاوت. جنس إنْ دل على ذاتٍ غير[٣] معينة كالفرس، ومشتق إنْ دلّ على ذي صفة معينة كالفارس).

هذا تقسيم للاسم[٤] فنقول: هو إما كلي، وإما[٥] جزئي؛ وذلك لأنه إما أن لا يمنع نفس تصوره من اشتراكِ كثيرينَ فيه، أو يمنع. والأول[٦] الكلي، وهو تارة يقع فيه الشركة كالحيوان، وتارة لا يقع إما مع الإمكان كالشمس، أو مع الاستحالة كالإله[*].

وبهذا يُعْلم أن قول المصنف: «**إن اشترك معناه**» ليس بجيد، وأنه كان الأحسن أن يقول: إن[٧] قَبِل معناه الشركة[٨].

ثم الكلي يمكن تقسيمه مِنْ وجهين:

---

(١) الصَّبُوح: كل ما أُكل أو شُرب غُدْوةً. واصْطَبَحَ القومُ: شربوا الصَّبُوح. وصَبَحه يَصْبَحَه صَبْحاً وصَبَّحه: سقاه صَبُوحاً، فهو مُصْطَبِحٌ. انظر: لسان العرب ٢/ ٥٠٣، المصباح المنير ١/ ٣٥٥، مادة (صبح).

(٢) الغَبُوق: الشرب بالعشيّ. وخصَّ بعضهم به اللبن المشروب في ذلك الوقت. وغَبَق الرجلَ يغبُقه ويَغْبِقه غَبْقاً وغَبَّقَه: سقاه غَبُوقاً فاغْتَبَقَ هو اغْتِباقاً. انظر: لسان العرب ١٠/ ٢٨١، مادة (غبق).

(٣) سقطت من (ت)، و(ك)، و(غ).

(٤) في (ت): «الاسم».

(٥) في (ك): «أو».

(٦) سقطت من (غ).

(*) في المطبوعة ١/ ١٣٢، وشعبان ١/ ٢٠٨: «كالآلة». وهو خطأ.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) لأن مِنْ صور الكلي ما لا يوجد فيه الاشتراك مع الإمكان أو مع الاستحالة كما مثَّل.

أحدهما: وإليه أشار بقوله: «**ومتواطئ**»[1] [2]إلى قوله: «**تفاوت**»، أن الكلي إما متواطئ[2] أو مشكِّك؛ لأنه إنْ كان حصول معناه في أفراده الذهنية والخارجية على السوية[*] كالإنسان؛ إذ كل فرد من الأفراد لا يزيد على الآخر في الإنسانية ـ فهو المتواطئ. وإن لم يكن على السوية بل كان في بعض أفراده أقدم أو أولى أو أشد ـ فهو المشكِّك، وسُمِّي بذلك؛ لكونه يشكِّك الناظرَ هل هو متواطئ لوَحْدة الحقيقة فيه، أو مُشْتَرك لما بينهما من الاختلاف، وذلك كالبياض الذي هو في[3] الثلج أشَدُّ منه في العاج[4]، وكالوجود فإن معناه واحد في أشياء كثيرة مع اختلافه في تلك الأشياء؛ فإنَّ وجود الجوهر[5] أقدمُ

---

(١) في (غ): «متواطئ».

(٢) سقطت من المطبوعة ١/ ١٣٢، وشعبان ١/ ٢٠٨.

(*) في المطبوعة ١/ ١٣٢، وشعبان ١/ ٢٠٨: «التسوية». وهو خطأ.

(٣) سقطت من المطبوعة ١/ ١٣٢، وشعبان ١/ ٢٠٩.

(٤) العاج: أنياب الفيل. وفي المصباح ٢/ ٨٧: والعاج أنياب الفيل، قال الليث: ولا يسمى غير الناب عاجاً، والعاج ظهر السلحفاة البحرية، وعليه يُحْمل أنه كان لفاطمة رضي الله عنها سِوارٌ مِنْ عاج، ولا يجوز حمله على أنياب الفيلة، لأن أنيابها ميتة بخلاف السلحفاة، والحديث حجة لمن يقول بالطهارة. اهـ وقد نقلتُ ما في المصباح لمزيد الفائدة.

(٥) تنقسم الموجودات إلى جواهر وأعراض:
فالجوهر: هو ما يقوم بذاته. أي: لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر يقوم فيه، كالأجسام، والأرواح، وكل ما له وجود مستقل قائم بنفسه.
وينقسم الجوهر إلى قسمين:
القسم الأول: الجوهر الفَرْد: وهو الموجود الذي لا يقبل التجزئة، لا في الواقع ولا في التصور. وهو في الحوادث الجزأ الذي لا يتجزأ.
القسم الثاني: الجسم: وهو الموجود المركب من جوهرين فردين فأكثر، ويقبل التجزية ولو في التصور.
وأما العَرَض: فهو ما يقوم بغيره. أي: لا يوجد إلا صفةً من صفات الجوهر، وتابعاً وجوده لوجوده، كالألوان، وهيئات الأجسام وأوضاعها، والحركة والسكون، ونحو ذلك.
ومن العَرَض ما هو مختص بالحيّ: وهي الكيفيات النفسانية، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة.
ومن العرض ما ليس مختصاً بالحيّ: وهو ما عدا الكيفيات النفسانية، كالأصوات، =

من وجود العَرَض[1]، والموجود بالذات أولى من الموجود بالغير، والوجود القارُّ أقوى [2]وأشد من غير القار كالحركة[3] مثلاً، وتجتمع هذه الأنواع من الاختلاف[2] بالنسبة إلى الخالق والمخلوق.

فإن قلت: الأبيض [4]مثلاً إذا أُطلق[4] على الثلج فإما أن يكون استعماله فيه مع ضميمة تلك الزيادة[5]، أوْ لا؟ فإن لم يكن فهو المتواطئ[6]، وإنْ كان فهو المشترك[7]، فإذن لا حقيقة لهذا القسم المسمى بالمشكِّك.

قلت: كذا أورده ابن التِّلِمْساني[8][9]، ونحن نقول: المتواطئ: أن يَضَع

= والألوان، والروائح، والحركة والسكون، وغير ذلك.
وكل جوهر حادث؛ لأنه مسبوق بالعدم، وجميع الأجسام متركبة من الجواهر، فهي حادثة أيضاً، والعالم بجميع أجزائه حادث. هذا هو مذهب المسلمين.
انظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص٣٣٩ ـ ٣٤٠، شرح جوهرة التوحيد ص٤٤٧، البيت رقم ١٢٣، المطالب العالية للرازي ٢/١١٥، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١/٢٠٣ ـ ٢٠٧، التعريفات للجرجاني ص٧٠.

(١) لأن العرض لا يقوم إلا بالجوهر، فوجود الجوهر متقدم على العرض.
(٢) سقطت من (ت).
(٣) الوجود القار هو الثابت، والوجود غير القار هو المتحرك، فوجود السماء قار وهو أقوى من وجود النجوم والكواكب؛ لأنها متحركة غير قارة.
(٤) في (ت): «إذا أطلق مثلاً».
(٥) يعني: زيادة بياض الثلج على بياض العاج.
(٦) يعني: فإن لم نأخذ هذه الزيادة في الاستعمال فبياض الثلج وبياض العاج متواطئان؛ لأننا لا نعتبر الزيادة.
(٧) يعني: وإن اعتبرنا الزيادة فيكون استعمال الأبيض للثلج والعاج مِنْ قبيل المشترك، فالأبيض مشترك بين الثلج والعاج، فلا وجود لقسم المشكِّك.
(٨) انظر: شرح المعالم ١/١٦١.
(٩) هو عبد الله بن محمد بن علي الفِهْريُّ المصريّ، شرف الدين أبو محمد، المعروف بابن التلمساني. كان أصولياً متكلماً ديِّناً خيِّراً من علماء الديار المصرية ومُحَقِّقيهم. من مصنفاته: شرح «المعالم» في أصول الدين، وشرح «المعالم» في أصول الفقه. توفي سنة ٦٥٨هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٨/١٦٠، طبقات ابن قاضي شهبة ٢/١٠٧.

الواضع للقدر المشترك بقيدِ عدمِ الاختلاف في المَحَالِّ[1] مع اختلاف المحالِّ في أمور من غير جنس المسمَّى، كامتياز أفراد الإنسان/ بالذكورة والأنوثة[2]، [ص١٦٨/١] وهذا[3] معنى قولهم: المتواطئ ما استوى محاله[4]. والمشكِّك: أنْ يَضَع[5] للقدر المشترك بقيد الاختلاف في المحال بأمور من جنس المسمى، كأجزاء النور في الشمس[6]، واستحالة التغير في الواجب[7]، فاشترك القسمان[8] في أن الوضع في كل منهما للقدر المشترك، وافترقا بقَيْدَيْهِما[9].

الوجه الثاني: الكلي: إما جنس/ أي: اسم جنس[10]، أو مشتق؛ لأنه [ك/٩٠] إما أن يدل على الماهية[11] وهو اسم الجنس كالإنسان والفرس، أو على موصوفية الماهية بصفة دون خصوصية الماهية وهو المشتق[12]، فإنه لا يدل على خصوصية الماهية بل على اتصافها بالمصدر، كالأسْود مثلاً فإنه يدل على ذاتٍ متصفة [13]بالسواد، وأما على جسمية الذات[14] فلا. هذا تقرير ما ذكر.

وقوله في اسم الجنس[13]: «**إنه ما يدل على ذات غير[15] معينة**

---

(١) أي: في أفراد المتواطئ.

(٢) أي: مع اختلاف الأفراد في أمور من غير مفهوم المسمى، فالمراد بالجنس المفهوم لا الجنس المنطقي، كالإنسان المفهوم منه الإنسانية التي يستوي فيها المذكر والمؤنث وجميع أفراد الإنسان، فهي وإن تمايزت لكنها متحدة في مفهوم المسمى وهو الإنسانية.

(٣) في (ك): «هذا».

(٤) في جنس المسمى لا في غيره.

(٥) تقديره: أن يضع الواضع. لأن قوله: والمشكك، معطوف على قوله: المتواطئ أن يضع الواضع.

(٦) وفي القمر والكواكب؛ فإن أجزاء النور في الشمس والقمر والكواكب متفاوتة في النورانية، التي هي جنس المسمى.

(٧) أي: واجب الوجود.

(٨) أي: المتواطئ والمشكك.

(٩) فالمتواطئ بقيد عدم الاختلاف في المحال، والمشكك بقيد الاختلاف في المحال.

(١٠) سقطت من (ت).

(١١) أي: يدل على الماهية فقط، بدون الصفة، كالإنسان والفرس.

(١٢) أي: يدل على الماهية من حيث إنها متصفة بصفة، دون خصوصية الماهية.

(١٣)(١٥) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(١٤) أي: جسم الأسود.

كالفرس» منتقضٌ بعلم الجنس فإنه دال على ذات غير معينة، فإنك تقول: رأيت ثُعالة، أي: ثعلباً،/ مع أنه ليس باسم جنس بل علم جنس يُعامل في اللفظ معاملة الأعلام[1]. [غ/١/٣٨]

فإن قلت: وما الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس، مع أن كلاً منهما يصدق على ما لا يتناهى ومسماه كلي؟

قلت: المختار في التفرقة بينهما أن علم الجنس: هو الذي يُقصد به تمييز الجنس عن غيره من غير نظر إلى أفراده[2].

واسم الجنس: ما يُقصد به مسمى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده[3]. حتى إذا أدخلت[4] عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى عَلَم الجنس، [5]كذا ذكره والدي أحسن الله إليه في الفرق بينهما[6]. قال[7]: ويستنتج منه أن علم الجنس[5] لا يُثَنَّى ولا يجمع؛ لأنه إنما يثنى ويجمع الأفراد[8].

(فائدة):

اعلم أنا إذا قلنا على الإنسان حيوان، وأنه[9] كلي فهاهنا[10] اعتبارات ثلاثة:

---

(١) يعني: تعريف البيضاوي لاسم الجنس غير مانع؛ لأنه يدخل في التعريف عَلَم الجنس؛ إذ هو غير معيَّن، واسم الجنس نكرة، وعلم الجنس معرفة يُعامل معاملة الأعلام.

(٢) أي: أن علم الجنس وضع للماهية الذهنية، بقطع النظر عن الأفراد.

(٣) أي: أن اسم الجنس وضع للماهية الذهنية، بدون قطع النظر عن أفراده.

(٤) في (ت): «دخلت».

(٥) سقت من (ت).

(٦) وهذا الفرق هو ما ذكره الشنقيطي رحمه الله تعالى في آداب البحث والمناظرة ق١/١٩. وقال: بل لا يكاد يُعقل غيره.اهـ، وقد نقل القرافي رحمه الله تعالى عن الشيخ شمس الدين الخسروشاهي الفرق بين علم الجنس واسم الجنس بخلاف ما قرره الشارح. انظر: نفائس الأصول ٢/٦٠١، شرح تنقيح الفصول ص٣٣.

(٧) سقطت من (غ)، و(ك).

(٨) لأن علم الجنس إنما وضع للماهية الذهنية لا للأفراد، فلا يجمع ولا يُثَنَّى؛ لأن الجمع والتثنية إنما يكونان للأفراد، والماهية الذهنية شيء واحد لا تعدد فيها.

(٩) أي: الإنسان.

(١٠) في (ص): «فهنا».

أحدها: أن يراد به الحصة من الحيوانية التي شارك باعتبارها الإنسانُ غيرَه، وهذا يقال له: الكلي/ الطبيعي[1]. [ت/١/٦٥]

وتارةً يُراد به أنه غيرُ مانع من الشركة، وهذا هو الكلي المنطقي[2].

وتارة يراد به الأمران، أعني: الحيوانية التي وقعت بها الشركة، مع كونها غير مانعة، وهذا هو الكلي العقلي.

فالأول[3]: موجود في الخارج؛ لأنه جزء من الإنسان الموجود، وجزءُ الموجود موجود.

والثاني[4]: لا وجود له في الخارج؛ لاشتماله/ على ما لا يتناهى. [ص/١/١٦٩] ومنهم من زعم أنه موجود في الخارج.

والثالث[5]: في وجوده في الخارج أيضاً اختلاف، والظاهر[6] أنه لا وجود له أيضاً؛ لاشتماله على ما لا يتناهى. وزعم أفلاطون أنه[7] موجود في الأعيان[8]، وأن الإنسان الكلي[9] موجود في الخارج[10].

---

(١) بمعنى أنه طبعه الله طبيعة مخصوصة، قابلة لعوارض مخصوصة، نحو: الحس، والحركة بالإرادة، وغير ذلك. انظر: نفائس الأصول ١/٥٠٦.

(٢) قول الشارح رحمه الله تعالى: «يراد به أنه غير مانع من الشركة» إشارة إلى تعريف الكلي عند المناطقة: وهو أنه ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. كإنسان، وحيوان، ونبات، وجماد، ونحوها من النكرات. وقد بيَّن القرافي هذا النوع بشيء من التفصيل فقال: «... هو إشارة إلى الصورة الكائنة في الذهن التي تنطبق على أفراد الحيوانات في الخارج، فهذا هو الكلي المنطقي؛ لأن أهل المنطق إنما يتكلمون فيه؛ لأنهم إنما يتكلمون في هذا الموطن في: الجنس، والنوع، والفصل، والخاص، والعرض العام. وهذه صور ذهنية تنطبق على أمور خارجية؛ فلذلك سُمِّي منطقاً». نفائس الأصول ١/٥٠٦.

(٣) وهو الكلي الطبيعي.

(٤) وهو الكلي المنطقي.

(٥) وهو الكلي العقلي.

(٦) سقطت من (غ).

(٧) وهو الكلي العقلي.

(٨) أي: في الخارج.

(٩) أي: الكلي المنطقي. انظر: نفائس الأصول ١/٥٠٥، ٥٠٦.

(١٠) قال القرافي: «ومتى قيل: الكلي لا موجود في الخارج صَدَق باعتبار المنطقي، =

قال: (جزئي إن لم يشترك).

هذا مقابل لقوله: «**كلي**» أي: الذي لا يشترك في معناه كثيرون هو الجزئي(*). وإنْ شئت قلت: الجزئي(*): ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه. كزيدٍ العَلَم مثلاً.

قال: (عَلَم إن استقل، ومُضْمَرٌ إن لم يستقل).

الجزئي(*) إما عَلَم أو مضمر؛ لأنه إما أن يستقل في دلالته على المعنى الجزئي فهو العلم كزيد، وإما أن لا يستقل في ذلك بل يحتاج إلى قرينةِ تَكَلُّمٍ أو خطابٍ أو غَيْبةٍ فهو المضمر، كأنا وأنت وهو[1]. هذا شرح ما أورده، وفيه مناقشات من وجوه:

أحدها: أن هذا التقسيم كله في الاسم، وقد قَدَّم أن الاسم: هو الذي يستقل، فكيف يقسِّم[2] ما يستقل إلى ما لا يستقل![3].

الثاني: أن عدم الاستقلال موجود في أسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، وغيرها، وليست مضمرات.

والثالث: أن عدم الاستقلال قد جعله أوَّلاً رَسْماً للحرف، فإنْ أراد بالاستقلال ذلك[4] فالاعتراض لائح، وإنْ أراد غيره فليبينه[5].

= والعقلي، دون الطبيعي. ومتى قيل: موجود في الخارج صدق باعتبار الطبيعي دون الآخَرَيْن». انظر: نفائس الأصول ١/٥٠٦، ٥٠٧، وانظر: البحر المحيط ٢/٢٨٦.

(*)(*)(*) في المطبوعة ١/١٣٣، وشعبان ١/٢١٠: «الجزيء». وهو خطأ.

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ك): «ينقسم».

(٣) يعني: كيف يجعل من أقسام المستقل وهو الاسم، غيرَ المستقل وهو المضمر!

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): «ذاك».

(٥) يعني: إن أراد بالاستقلال هنا الاستقلالَ الذي ذكره في تعريف الحرف، وهو استقلال معناه بالمفهومية - فالاعتراض أيضاً لائح، وهو أن الحرف غير مستقل فيدخل في تقسيم الاسم إلى مستقل وغير مستقل، فيكون الحرف اسماً، لأنه من أقسامه، كما دخلت المضمرات في التعريف، وإنْ أراد بالاستقلال غير ذلك المعنى فليبيِّنه

الرابع: أنه أهمل في تقسيم الكلي إلى اسم جنس، ومشتقٍّ - ذِكْرَ عَلَمِ الجنس كما عرفت.

الخامس: أنه جعل المضمر من أقسام الجزئي[1]، ولقائل أن يقول: وَحْدة المضمر بالنوع لا بالشخص[2]، فإنَّ أنتَ مثلاً معناه: [3]المخاطب، المذكر، الفرد[4][3]، من غير تعيين، فيصح إطلاقه على مَنْ كان كذلك. والناس مختلفون في أنَّ[5] المضمر جزئي أو كلي، وحجة المصنف ومَنْ جعله جزئياً أن الكلي نكرة، والمضمرات أعرف المعارف[6][7].

قال: (تقسيم آخر: اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المنفرد[8]، أو يتكثرا وهي المتباينة[9]، تفاصلت معانيها كالسواد والبياض، أو تواصلت كالسيف والصارم، والناطق والفصيح. أو تكثر اللفظ واتحد المعنى

---

(١) أي: مع أن المضمر كلي؛ لأنه يشترك فيه كثيرون، كما سيبينه الشارح.

(٢) يعني: الضمائر واحدة بنوعها لا بشخصها، فتكون كلية؛ لأنها لو كانت واحدة بشخصها لا تطلق إلا على شخصٍ واحد، فتكون جزئية.

(٣) في (ت): «للمخاطب المفرد المذكر».

(٤) في (غ)، و(ك): «المفرد».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) انظر: آداب البحث والمناظرة ق١/ ٢٠، قال الإسنوي في نهاية السول ٢/ ٥٢: «ذهب الأكثرون إلى أن المضمر جزئي كما ذهب إليه المصنف... ونقل القرافي في شرح المحصول وشرح التنقيح عن الأقلين أنه كلي، وقال: إنه الصحيح. وقال الأصفهاني في شرح المحصول: إنه الأشبه. وهذا القول هو الصواب». انظر: شرح تنقيح الفصول ص٣٤، نفائس الأصول ٢/ ٥٩٤، ٥٩٥.

(٧) انظر المباحث السابقة في: المحصول ١/ق١/ ٣٠١، التحصيل ١/ ٢٠٠، الحاصل ١/ ٢٩٩، نهاية السول ٢/ ٣٩، السراج الوهاج ١/ ٢٦٣، شرح الأصفهاني على المنهاج ١/ ١٧٨، شرح الكوكب ١/ ١٠٩، الإحكام ١/ ١٦، شرح تنقيح الفصول ص٢٧، حاشية الباجوري على السلم ص٣٤، آداب البحث والمناظرة ص١٧.

(٨) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «المفرد». وكذا في شرح الأصفهاني للمنهاج ١/ ١٨٢، والسراج الوهاج ١/ ٢٦٨. وهو خطأ؛ لأن المفرد سبق تعريفه، والمراد هنا بيان المنفرد أي اللفظ المنفرد بمعنى واحد، والمثبت من نهاية السول ١/ ٥٦، وسيأتي كلام الشارح وتعبيره بالمنفرد.

(٩) في (ت): «المباينة». وهو موافق لما في السراج الوهاج ١/ ٢٦٩.

(وهي المترادفة، أو بالعكس[1]: فإنْ وُضع للكل كالعين[2] فمشترك، وإلا فإن نُقِل لِعَلاقة واشتهر في الثاني - سمي بالنسبة إلى الأول منقولاً عنه، وإلى الثاني منقولاً إليه، وإلا فحقيقة ومجاز).

[ك/٩١] [ص١/١٧٠] هذا تقسيم/ ثاني للفظ المفرد، وهو باعتبار وَحْدته وَوَحْدةِ/ مدلولِهِ[3]، وتعددهما[4]. وينقسم بهذا الاعتبار إلى أربعة أقسام؛ وذلك لأنك إذا نسبت اللفظ إلى المعنى فإما أن يتحدا، أو يتكثَّرا، أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى، أو بالعكس.

فأما **الأول**: وهو أن يتحدا. ومثاله: لفظة «الله» فإنها واحدة ومدلولها واحد، ويسمى هذا بالمنفرد[5]؛ لانفراد لفظه بمعناه، وهو ينقسم إلى: كلي، وجزئي، على ما مر في التقسيم السابق.

وأما **الثاني**: وهو أن يتكثَّر اللفظ والمعنى - فهي الألفاظ المتباينة، كالإنسان والفرس وغير ذلك من الألفاظ المختلفة، الموضوعة لمعانٍ مختلفةٍ، وحينئذ إما أن يمتنع اجتماعها[6] كالسواد والبياض، أو لا يمتنع بأن يكون بعضها اسماً للذات، وبعضها اسماً للذات إذا اتصفت بصفة خاصة، كالسيف والصارم فإن السيف اسم للذات[7]، والصارمَ للسيف القاطع[8] كما قاله الجوهري في «الصِّحاح»[9] وغيرِه، وقد يجتمعان في

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).
(٢) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).
(٣) أي: وحدة اللفظ والمعنى.
(٤) أي: تعدد اللفظ وتعدد المعنى، فتكون الأقسام أربعة.
(٥) في (ت): «بالمفرد». وهو خطأ. كما سبق بيانه.
(٦) أي: اجتماع المعاني.
(٧) سواء كانت كالَّة أم لا.
(٨) فالسيف والصارم متباينان. انظر: نهاية السول ٢/٥٨.
(٩) انظر: الصحاح ٥/١٩٦٦، مادة (صرم).

فائدة: قال الأستاذ أحمد عبد الغفور عطَّار: اختلف العلماء في ضبط الصحاح، أهو بكسر الصاد أم بالفتح؟ ولم يرد عن المؤلف ضبطه، وهو صالح أن يُنطق بالكسر أو بالفتح، ولا لوم على الناطق بأحدهما. انظر: مقدمة الصحاح ص١١١.

سيف واحد[1]. أو يكون بعضها اسماً للصفة، وبعضها اسماً لصفة الصفة؛ كالناطق بالفعل[2] والفصيح، فإن الناطق بالفعل صفة للإنسان وقد لا يكون فصيحاً[3]. فالأولى التي لا/ يمكن اجتماعها هي المسماة بالمتباينة [غ/١/٣٩] (٤المتفاصلة؛ لتفاصل معانيها بالذات. والثانية التي لا يمتنع اجتماعها هي المسماة بالمتباينة٤) المتواصلة؛ لتواصل معانيها. وقد بيّنّا أنها على نوعين.

وأما **القسم الثالث**: وهو أن يكون اللفظ كثيراً، والمعنى واحداً ـ فهي الألفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر لواحدٍ سواء كانت من (٥لغة واحدة، أو من لغات مختلفة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى في فصل٥) الترادف.

وأما **الرابع**: وهو أن يكون اللفظ واحداً والمعنى كثيراً ـ فلا يخلو إما أن يكون قد وُضع للكل، أي: لكل واحد من تلك المعاني أوْ لا. والأول المشترك كالعَيْن[*] لمدلولاتها المتعددة[6].

والثاني: وهو أن لا يوضع لكل واحد؛ بل لمعنى، ثم يُنقل إلى غيره، فإما أن يُنقل لعلاقة أوْ لا: فإن لم ينقل لعلاقة وقد أهمله المصنف فهو المرتجل. كذا قاله الإمام[7]. قال القرافي: «وفيه نظر؛ لأن المرتجل في الاصطلاح: هو اللفظ المخترع الذي لم يتقدم له وضع»[8].

---

(١) كقولنا: سيف قاطع. انظر: نهاية السول ٢/٥٨.

(٢) فيخرج الأبكم، والطفل الصغير، فإنهما ناطقان بالقوة.

(٣) والفصيح صفة النطق التي هي صفة الإنسان، فيكون الفصيح صفة الصفة.

(٤)(٥) سقطت من (ت).

(*) في شعبان ١/٢١٢: «المعين». وهو خطأ.

(٦) قال في المصباح ٢/٩٢ مادة (عين): «العين تقع بالاشتراك على أشياء مختلفة: فمنها الباصرة، وعين الماء، وعين الشمس، والعين الجارية، والعين الطليعة، وعين الشيء: نَفْسُه، ومنه يقال: أخذت مالي بعينه، والمعنى: أخذت عين مالي. والعين: ما ضُرِب من الدنانير، وقد يقال لغير المضروب: عين أيضاً. قال في التهذيب: والعين النقد، يقال: اشتريت بالدين أو بالعين».

(٧) انظر: المحصول ١/ق١/٣١٢، ٣١٣.

(٨) انظر: نفائس الأصول ٢/٦٠٦، والنقل بالمعنى، وعبارته: «... على أن المرتجل هو اللفظ الذي لم يُسبق بوضع، وهو قد اشترط الوضع عكس ما قالوه». وانظر: شرح التنقيح ص٣٢.

وإن نُقِل لعلاقة: فإما أن يشتهر في الثاني أوْ لا:

[ص١/١٧١] فإن اشْتَهَر في الثاني كالصلاة سُمِّي بالنسبة/ إلى المعنى الأول منقولاً عنه، وبالنسبة إلى المعنى الثاني منقولاً إليه، إما شرعياً، أو عرفياً عاماً، أو خاصاً، بحسب اختلاف الناقلين، كما سيتبين[١] لك إن شاء الله تعالى في حَدِّ المجاز.

وإنْ لم يشتهر في الثاني كالأسد، فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول، أعني: الحيوان المفترس، مجازٌ بالنسبة إلى الثاني وهو الرجل الشجاع. هذا تقرير ما في الكتاب. والنظر فيه من وجوه:

منها: اشتراطه المناسبة في المنقول، وهو غير شَرْطٍ؛ ألا ترى أن كثيراً من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقولة[٢] عنها، كالجوهر إذ هو في اللغة: الشيء النفيس[٣]؛ وفي اصطلاح المتكلمين: قَسيم العرض[٤]. وأما قول الأصفهاني: إنَّ قيامه بنفسه نفَاسةٌ ـ فهو إن صَحَّ ودفع صحة التمثيل بالجوهر ـ لا يدفع أصل الدعوى[٥].

ومنها: أن كلامه يقتضي[٦] أن المجاز لا يَشْتَهِر، وهو مردود بل ربَّ مجازٍ أشهرَ من الحقيقة، كما سيأتي إن شاء الله تعالى في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح.

---

(١) في (ت)، و(غ): «سنبين».
(٢) في (ص): «المنقول».
(٣) انظر: المعجم الوسيط ١/١٤٩.
(٤) قال الإسنوي في نهاية السول ٢/٥٩: «ثم نقله المتكلمون إلى قسيم العَرَض: وهو القائم بنفسه. وإنْ كان في غاية الخِسَّة».
(٥) يعني: أن كلام الأصفهاني إن سُلِّم في كون الجوهر نُقل لمناسبة، وَدَفع كلامُه هذا صحةَ التمثيل بالجوهر على النقل لغير مناسبة ـ فإن كلام الأصفهاني لا يدفع أصل الدعوى وهي أن المناسبة لا تشترط في النقل؛ لأن عدم صحة المثال لا يمنع صحة الدعوى؛ لأن التمثيل للتوضيح لا للتدليل، وكما قيل: ليس من دأب الرجال المنازعة في المثال.
(٦) في (ت): «مُقتضي».

ومنها: أن كلامه ناطق بأن المجاز غير[1] موضوع، وسوف يأتي[2] ما يخالفه إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنه يقتضي أن المجاز يوضع لا لِعَلاقة[3]؛ إذ قال: «**وإلا فحقيقة ومجاز**» أي: وإن لم يوضع لعلاقة فحقيقة ومجاز، وليس كذلك؛ إذ لا بد من العلاقة في المجاز. ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن قوله/ : [ت/١٦٦] «**لعلاقة**» إنما ذكره لتحقيق معنى النقل لا لتنويعه، أي: لا يتحقق النقل ولا

---

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٣٦، وشعبان ١/٢١٣. ورحم الله الشيخ المطيعي إذ أدرك أن هناك سقطاً سواء في «نهاية السول» أو في «الإبهاج» من الطبعة التوفيقية، التي هي أولى الطبعات للكتاب، وما بعدها صورة منها، حيث يقول في تعليقه على كلام الإسنوي رحمه الله تعالى: قال الإسنوي: «وعُلِم من هذا أن المجاز عند المصنف غير موضوع إلى آخره».
وقال التاج السبكي في تكلمة الإبهاج: ومنها أن كلامه ناطق بأن المجاز موضوع، وسوف يأتي ما يخالفه. اهـ وعبارته تنافي عبارة الإسنوي، ولعل في إحدى العبارتين سقطاً أو زيادة، وعلى كل حال فالمختار أن المجاز موضوع بالوضع النوعي، لا الشخصي، ولعل الخلاف لفظي. اهـ. سلم الوصول ٢/٥٩، ٦٠.
ومن غير شك أن السقط في «الإبهاج»، لا في «نهاية السول»؛ لأن كلام البيضاوي ناطق - كما قال الشارح - بأن المجاز غير موضوع؛ لأنه قال: «فإنْ وُضع للكل كالعين فمشترك، وإلا (أي: إن لم يوضع للكل) فإنْ نقل لعلاقة واشتهر...» إلخ.
وإنما نقلت كلام الشيخ مفتي الديار المصرية عليه رحمة الله ورضوانه لأبث بعض الشجون - التي تعتصر القلب - من أحوال التحقيق في هذا الزمان، فهو تحقيق بعيد عن التحقيق، وأيُّ تحقيق هذا والمحقِّق لا يفهم ما يحققه، ولو فهمه لاستدرك واستشكل كما استشكل مفتي الديار عليه الرحمة والرضوان، والحقيقة مُرّة، وأَمَرّ منها التغاضي عنها، والتغافل، والتجاهل، وكل ذلك لا يعود على العلم وأهله إلا بالنقصان، بل بالكذب والبهتان؛ إذ يزعم التحقيق وهو لا يفهم، ما هذا التحقيق! لقد رَضِي كثير من المحققين بكتابة الفوارق بين النسخ، من غير تعرض لمعنى العبارات المشكلة الصعبة المعقدة، ولا سيما في فن صعب كفن أصول الفقه. وإنني أقول هذا الكلام ولا أزعم أني سالم من هذا الانتقاد، ولكن حسبي أنني باذل جهدي ما استطعت في التفهم والتدبر، والله المرجو والمسؤول أن يخلِّص نياتنا من شوائب الرياء، وأن يتقبل منا القليل، ويعفو عن التقصير.

(٢) سقطت من (ت). وفي (ك): «سيأتي».

(٣) في (ك): «بعلاقة».

يعتبر إلا بالعلاقة[1]، لكن يَتَعَيَّن على هذا أن يكون قوله: «**وإلا فحقيقة ومجاز**» معطوفاً على قوله: «**واشتهر**»، أي: وإن لم يشتهر فمجاز[2]، ويجيء[3] الإيراد الثاني[4].

قال: (وأما[5] الثلاثة الأول المتحدة المعنى فنصوص. وأما الباقية: فالمتساوي الدلالة مجمل، والراجح ظاهر، والمرجوح مؤول).

[ك/٩٢] الثلاثة الأول: المتحدة اللفظ والمعنى، والمتكثرة اللفظ/ والمعنى، والمتكثرة اللفظ دون المعنى - نصوص؛ لأن لكلِ لفظٍ منها فردَ مَعْنى[6] لا يحتمل غيرَه، وهذا هو المَعْنِيُّ[7] بالنص، سُمِّي به لارتفاعه على غيره من الألفاظ في الدلالة، مِنْ قولهم: نَصَّتِ الظبية جيدها، إذا رَفَعَتْ، ومنه مِنَصَّة العروس[8] وقد يطلق النص على ما يدل على معنى قطعاً ويحتمل غيره، كصيغ العموم في الجموع[9]؛ فإنه لا بد لها من

(١) أي: لم يقصد بقوله: «لعلاقة» التنويع، وهو أن العلاقة مشترطة في النوع الأول: المنقول، والمنقول إليه، ولا تُشترط في النوع الثاني: وهي الحقيقة والمجاز، بل قصد بقوله «لعلاقة» بيان أن النقل لا يتحقق ولا يوجد إلا بالعلاقة، فيكون المجاز على هذا مشترطاً فيه العلاقة.

(٢) فيكون المعنى على هذا: وإن لم يشتهر اللفظ في الوضع الثاني فيكون التقسيم بالحقيقة والمجاز، أي: أن الحقيقة هي المشهورة، والمجاز غير مشهور.

(٣) في (غ): «أي ويجيء».

(٤) أي: يجيء الاعتراض الثاني الذي سبق، وهو أن المجاز قد يكون أشهر من الحقيقة.

(٥) سقطت (أما) من المطبوعة ١/ ١٣٦، وشعبان ١/ ٢١٤.

(٦) في (ص)، المطبوعة ١/ ١٣٦، وشعبان ١/ ٢١٤: «فرداً معيناً».

(٧) أي: المقصود.

(٨) في اللسان ٧/ ٩٧، مادة (نصص): «النَّصُّ: رَفْعُكَ الشيء. نَصَّ الحديثَ يَنُصُّه نَصّاً: رَفَعه. وكُلُّ ما أُظْهِرَ فقد نُصَّ... يقال: نَصَّ الحديث - إلى فلان، أي: رفعه. وكذلك: نَصَصْتُه إليه. ونصت الظبيةُ جِيدها: رَفَعَتْه. ووضع على المِنَصَّة، أي: على غاية الفضيحة والشهرة والظهور. والمِنَصَّةُ: ما تُظْهَرُ عليه العروسُ لتُرَى، وقد نَصَّها وانتصت هي».

(٩) أي: ألفاظ الجمع الدالة على العموم، قال القرافي في نفائس الأصول ٢/ ٦١١: «وما يدل على معنى قطعاً ويحتمل غيره كصيغ الجموع في العموم نحو قوله تعالى: =

ثلاثة[1] ويحتمل الزيادة. وقد جمع الشيخ تقي الدين/ ابن دقيق العيد [ص١/١٧٢] رضي الله عنه في «شرح العنوان» الاصطلاحات في النص فقال: هي ثلاث:

أحدها: أن لا يحتمل اللفظ إلا معنى واحداً[2].

الثاني: اصطلاح الفقهاء: وهو اللفظ الذي دلالته قوية الظهور.

قلت: وهو الذي مشى عليه الإمام والمصنف في كتاب القياس[3] كما سينتهي الشرح إليه إن شاء الله تعالى.

الثالث: اصطلاح الجدليين فإن كثيراً من متأخريهم يريدون بالنص: مجرد لفظ الكتاب والسنة.

وقد احترز في الكتاب بقوله: «**المتحدة المعنى**» عن العين، والقرء، فإنها متباينة مع أنها ليست بنصوص[4]؛ لأن كل لفظ منها مشترك بين مَعان. وكذلك الألفاظ المترادفة[5] قد تكون مشتركة كلفظة العين والناظر[6].

= ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾. قال القرافي في شرح التنقيح ص٣٧ عن المشركين في الآية: «فإنه يقتضي قتل اثنين جزماً، فهو نص في ذلك مع احتماله لقتل جميع المشركين». وإنما قال القرافي اثنين جزماً، مع أن الشارح قال: ثلاثة؛ لأن المسألة خلافية بناءً على ما هو أقل الجمع. وانظر: البحر المحيط ١٢٦/٤

(١) أي: ثلاثة أفراد، فلا تطلق على اثنين ولا واحد.

(٢) وهذا هو اصطلاح الأصوليين، ومَثَّل القرافي له بأسماء الأعداد. انظر: نفائس الأصول ٦١١/٢.

(٣) انظر: المحصول ٢/ق١٩٣/٢.

(٤) إذ الأصل في المتباين أنه من النصوص.

(٥) في (ص): «المترادفة الألفاظ».

(٦) أي: وكذلك احترز المصنف بقوله: «المتحدة المعنى» عن الألفاظ المترادفة المشتركة؛ لأنها من حيث كونها مترادفة متحدة المعنى، ولكن من حيث كونها مشتركة غير متحدة المعنى، فلا تكون من النصوص التي يشترط فيها اتحاد المعنى، وذلك مثل لفظ العين والناظر، فإنهما مترادفان، وفي نفس الوقت مشتركان؛ إذ لكلٍ منهما معان متعددة. وقد سبق ذكر معاني العين، وأما معاني الناظر، فالناظر اسمُ فاعل من نظر، أي: =

قوله: «**وأما الباقية**» أي: متحدة اللفظ متكثرة المعنى. وإنما قال: «**الباقية**» وأراد القسم الرابع؛ لأن تحته أقساماً عدة: كالمشترك، والمنقول عنه وإليه، والحقيقة والمجاز. وحاصل هذا أن هذا القسم إما أن تكون دلالته على كل واحد من المعاني على السوية - فهو المجمل، أوْ لا: فإن كانت دلالته على بعض المعاني أرجح فالطرف الراجح ظاهر، والمرجوح مُؤوَّل؛ لأنه يَؤُول إلى الظهور عند مساعدةِ الدليل له.

قال: (والمشترك بين النصِّ والظاهرِ المحكم، وبين المجمل والمُؤَوَّل المتشابه).

لا شك في اشتراك النص والظاهر في رجحان الإفادة، وإنما النص راجح لا يحتمل/ غيره. والظاهر راجح يحتمل غيره[1]. والقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم؛ لإحكام عبارته وإتقانه، فالمحكم جنس لنوعين: النص، والظاهر. ومقابلهما المجمل والمُؤَوَّل، فإنهما اشتركا في أن كلًّا منهما يفيد معناه إفادةً غيرَ راجحةٍ إلا أن المؤول مرجوح، والمجمل ليس مرجوحاً بل مساوياً، والقدر[2] المشترك بينهما من عدم الرجحان يسمى[3] فالمتشابه. فالمتاشبه جنس لنوعين: المجمل، والمؤول. وأصل هذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[*][4].

[غ/١٤٠]

= أبصر، فهو بمعنى المبصر. والناظر: النقطة السوداء الصافية التي في وسط سواد العين، وبها يرى الناظر ما يرى. وقيل: الناظِرُ في العين (أي: النقطة السوداء التي في العين) كالمرآة إذا استقبلْتَها أبصرتَ فيها شُخصك. انظر: لسان العرب ٥/٢١٦، المصباح المنير ٢/ ٢٨١، مادة (نظر).

(١) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٣٧، وشعبان ١/ ٢١٥.

(٢) في (ت)، و(غ)، و(ك)، «فالقدر».

(٣) في (ت): «مسمى».

(*) في المطبوعة ١/ ١٣٧، وشعبان ١/ ٢١٥: «فيه آيات».

(٤) انظر البحوث السابقة في: المحصول ١/ق١/ ٣١١، التحصيل ١/ ٢٠١، الحاصل ١/ ٣٠٠، نهاية السول ١/ ٥٦، السراج الوهاج ١/ ٢٦٨، شرح تنقيح الفصول ص٢٩، بيان المختصر ١/ ١٥٩، شرح الكوكب ١/ ١٣٦، الإحكام ١/ ١٧، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٧٥.

قال: (تقسيم آخر: مدلول اللفظ إما معنى، أو لفظ: مفرد، أو مركب. مستعمل، أو مهمل، نحو: الفرس، والكلمة، وأسماءِ الحروف، والخبر، والهذيان).

اللفظ المفرد باعتبار/ حقيقةِ مدلولِه ينقسم إلى خمسة أقسام؛ لأن [ص١/١٧٣] مدلوله إما: معنى، أو لفظ. والأول: قد تقدم الكلام فيه من كونه كلياً أو جزئياً. والثاني: إما أن يكون اللفظ الذي هو مدلوله[١] مفرداً، أو مركباً، وكلٌّ منهما إما أن يكون مهملاً، أو مستعملاً.

الأول[٢]: كالفرس[٣]، فإنه لفظٌ مدلولُه معنى.

والثاني: نحو الكلمة، فإنها لفظ مدلوله: لفظٌ، مفردٌ، مستعمل. وهو الاسم، والفعل، والحرف. وقد عرفت في التقسيم السابق وجه[٤] انحصار انقسام[٥] الكلمة في: الاسم، والفعل، والحرف. وأجمعت[٦] النحاة على انحصارها في ذلك.

قال شيخنا أبو حيان رحمه الله: وحكى لنا الأستاذ أبو جعفر بن الزبير شيخنا عن صاحبه أبي جعفر بن صابر[٧] أنه كان يذهب إلى أن ثَمَّ رابعاً وهو الذي نسميه نحن: اسم فعل، وكان يسميه: خالفة؛ إذ ليس هو عنده واحداً من هذه الثلاثة[٨].

---

(١) أي: مدلول اللفظ، فاللفظ دال ومدلول، ومقصوده هنا الكلام على اللفظ الذي مدلوله لفظ فقط.

(٢) أي: القسم الأول من الخمسة، وهو أن يكون مدلول اللفظ معنى.

(٣) وكزيد، والإنسان، والجماد، والنبات، والحيوان، والألوان، والطعوم، والروائح، وجميع الأعراض غير اللفظ. انظر: نفائس الأصول ٢/٦٤٣.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (غ)، و(ك): «أقسام».

(٦) في (ك): «واجتمعت».

(٧) قال السيوطي: «أحمد بن صابر أبو جعفر النحويّ، الذَّاهب إلى أنَّ للكلمة قسماً رابعاً، وسمّاه الخالفة، قرأ عليه أبو جعفر بن الزبير»، انظر: بغية الوعاة ١/٣١١، ولم يزدِ السيوطيُّ على هذا، ولم أقف على ترجمته عند غيره.

(٨) انظر: بغية الوعاة ١/٣١١.

والثالث: كأسماء حروف التهجي، فذلك مدلوله: لفظٌ، مفردٌ، مهملٌ. ألا ترى أن حروف جَلَس لم تُوضع لمعنى، مع أن كلًّا منها قد وُضع له اسم: فللأول الجيم، وللثاني[1] اللام، وللثالث[2] السين.

فإن قلت: فيكون قول الأستاذ لتلميذه: قل: أ ب ت ـ عبثاً؛ إذ لا معنى لهذه الألفاظ؟

قلت: لما كانت آلةً يُتوصل باجتماعها على الترتيبِ المعتبرِ إلى الكلام/ المفيد ـ لم يكن تعليمها عبثاً. [ك/٩٣]

والرابع: كلفظ الخبر، فإنَّ مدلوله: لفظٌ، مركبٌ، مستعملٌ. نحو: قام زيد.

والخامس: أن يكون المدلول لفظاً، مركباً، مهملاً.

قال الإمام: «والأشبه أنه غير موجود؛ لأن التركيب إنما يُصار إليه لغرض الإفادة، فحيث لا إفادة لا تركيب»[3].

قال صفي الدين الهندي: «وهذا حق إن عُنِي بالمركب ما يكون جزؤه دالاً على جزء المعنى حين هو جزؤه[4]. وإن عُنِي به ما يكون لجزئه دلالة في الجملة ولو في غير معناه، أو ما[5] يكون مؤتلفاً من لفظين[6] كيف كان التأليف، وإن لم يكن لشيء من أجزائه دلالة ـ فهو باطل.

---

(١) في (ك): «والثاني».

(٢) في (ك): «والثالث».

(٣) المحصول ١/ق١/٣٢٣.

(٤) لأن الجزء إذا لم يكن دالاً على جزء المعنى لا يتحقق به التركيب؛ إذ المركب: هو ما دلَّ جزؤه على جزء معناه. فإذا كان كل جزء لا معنى له ـ لم يكن ذلك المجموع مركباً، وعلى هذا فليس للمركب المهمل وجود؛ لأن ضابط التركيب إفادة الجزء لجزء معنى المركب.

(٥) في (ت): «وما».

(٦) في (ص): «لفظتين». والمثبت موافق لما في «نهاية الوصول».

أما **الأول**[1]: فمثل «عبد الله» إذا كان عَلَماً فإن اسم العلم يدل عليه، وهو[2] لفظ مركب على هذا التقدير[3] غير دالٍ على المعنى المركب.

وأما **الثاني**: فكلفظ[4] «الهذيان» فإنه يدل على المركب من مُهْملتين، أو من لفظة مهملة ومستعملة، وهو غير دال على المعنى المركب. [5]هذا إن أراد بعدم دلالته على معنى المعنى المركب[5]، أما إنْ أراد أنه لا يدل على معنى أصلاً وأراد باللفظ المركب المعنى الثاني[6] فينتقض بالثاني[7] دون الأول»[8][9] انتهى. والمصنف حاول ذلك فخالف الإمام[10] ومثَّل بالهذيان كما قررناه، فإنه لفظ موضوع للمهمل المركب كما قررناه، فإنه لفظ موضوعٌ/ للمهمل المركب كما عرفت[11][12]. [ت1/67]

قال: (والمركب صِيغَ للإفهام).

شرع في تقسيم المركب، ولا رَيْبَ فيما ذكره من أن المتكلم إنما صاغ المركب من المفردات؛ ليُفْهِم ما في ضميره.

---

(1) وهو ما يكون لجزئه دلالة في الجملة، ولو في غير معناه.

(2) أي: عبد الله.

(3) أي: العَلَمية.

(4) في (غ): «فلفظ».

(5) سقطت من المطبوعة 1/138، وشعبان 1/216.

(6) سقطت من (ص)، والمطبوعة 1/138، وشعبان 1/216.

(7) وهو أن يريد بأنه لا يدل على معنى أصلاً.

(8) وهو أن يريد بأنه يدل على معنى المعنى المركب.

(9) انظر: نهاية الوصول 1/143.

(10) بل خالف أيضاً صاحبي الحاصل والتحصيل، فإنهما ذهبا إلى رأي الإمام. انظر: الحاصل 1/307، التحصيل 1/203.

(11) قال الإسنوي عن رأي الإمام: «وهو ضعيف، فإن ما قالوه دليل على أن المهمل غير موضوع، لا على أنه لم يوضع له اسم». نهاية السول 2/62، وانظر: نفائس الأصول 2/644.

(12) انظر: المحصول 1/ق1/321، التحصيل 1/203، الحاصل 1/306، نهاية السول 1/62، السراج الوهاج 1/272، شرح المنهاج للأصفهاني 1/185.

قال: (فإنْ أفاد بالذات طلباً فالطلب للماهية استفهام، وللتحصيل مع الاستعلاء أمر، ومع التساوي التماس، ومع التسفل سؤال. وإلا فمحتَمِلُ التصديقِ والتكذيب خبرٌ، وغيره تنبيه، ويندرج فيه: الترجي، والتمني، والقَسَم، والنداء).

المركب تارةً يفيدَ طلباً بالذات أي: بالوضع. وإنْ شئتَ قلتَ: إفادةً أولية[1]. وطوراً يفيد غير ذلك.

فإن أفاد طلباً بذاته: فإنْ كان الطلب لماهيةٍ في الذهن - وأحسن من هذه العبارة أن تقول[2]: بطلب[3] ذِكْرِ ماهية الشيء - فهو الاستفهام[4]، كقولك: ما هذا؟ ومَنْ هذا؟

وإنْ كان لتحصيل أمرٍ ما من الأمور:

فإن كان مع الاستعلاء فأمر، كقول المتعاظم المستعلي لآخر: افعل كذا. سواء أكان[5] مع الاستعلاء عالياً في نفس الأمر، أم[6] لم يكن.

وإن كان مع التساوي، كقول القائل لمماثله: افعل كذا - فهو التماس، وتسمية التساوي بالالتماس اصطلاح خاص، كما قال ابن دقيق العيد في «شرح العنوان».

وإنْ كان مع التسفل، كقول مَنْ يجعل نفسه دون المطلوب منه - فهو سؤال، سواء أكان[7] دونه في نفس الأمر كقول الداعي: رب اغفر لي. أم[8] لم يكن.

---

(١) قوله: وإنْ شئت... إلخ، معناه: لك أن تُعَبِّر عن المعنى الأول بقولك: المركب تارةً يفيد طلباً إفادة أولية.

(٢) في (ص): «يقول».

(٣) في (غ)، و(ك): «طلب».

(٤) في (غ): «للاستفهام».

(٥) في (ت): «كان».

(٦) في (ك): «أو».

(٧) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(٨) في (ص): «أو».

وإن لم يفد بالذات طلباً: فإما أن يحتمل التصديق والتكذيب أوْ لا.
القسم الأول: أن يحتملهما فهو الخبر، وزعم قوم[1] أن تعبير المصنف ومَنْ وافقه بالتصديق والتكذيب/ أحسن من قول غيره: الصدق والكذب؛ [غ١/٤١] لأن من الأخبار ما لا يحتمل إلا الصدق كخبر الصادق، وما لا يحتمل إلا الكذب كقول مَنْ قال: الواحد نصف العشرة، مع احتمال تصديق ذي المكابرة. وقولنا: الواحد نصف الاثنين، ويحتمل التكذيب من الكافر والمعاند[2].

وهذا عندي غير مرضي؛ فإن الحكم على الخبر من حيث هو؛ والخبر من حيث هو خبرٌ محتملٌ لذلك[3]، وسقوط أحد الاحتمالين في بعض الأفراد لخصوصيةٍ ومزيةٍ لا يُخرج احتمالَ ماهيةِ الخبر من حيث هي لمحتَمِلاتها[4]. ثم إن التصديق والتكذيب عبارة عن: الإخبار بكون الكلام صدقاً، أو كذباً. فتعريفه به دور[5].

فإن قلت/ : التصديق والتكذيب، والصدق والكذب، نوعان للخبر، [ص١/١٧٥] والنوع إنما يُعْرف بعد معرفة الجنس، (٦فلو عُرِّف الجنس به٦) لزم الدور[7].

---

(١) لعله يقصد به الإسنوي ـ رحمه الله تعالى ـ معاصر الشارح رحمه الله تعالى.

(٢) انظر: نهاية السول ٢/ ٦٥.

(٣) أي: الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب من حيث كونه خبراً (أي: بصرف النظر عن قائله، وعن مطابقته الواقع أو مخالفته) محتمل. وحقيقة الخبر قابلة لكونه صدقاً أو كذباً، بصرف النظر عن العوارض التي تمنع قبوله لأحدهما.

(٤) في (ت): «بمحتملاتها».

(٥) لأنه عَرَّف الخبر بأنه: ما احتمل التصديق والتكذيب. والتصديق والتكذيب هما: الإخبار بكون الكلام صدقاً أو كذباً. فأصبح الخبر موقوفاً على التصديق والتكذيب، والتصديق والتكذيب موقوف على الإخبار، فكان هذا دوراً.

(٦) في (ك): «ولو عرِّفت به الجنس».

(٧) يعني: سواء قلنا بالتصديق والتكذيب، أو بالصدق والكذب ـ فهما نوعان للخبر، والنوع إنما يُعْرف بعد معرفة الجنس الذي هو الخبر هنا، فلو عُرِّف الجنس الذي هو الخبر بالنوع الذي هو التصديق والتكذيب، أو الصدق والكذب ـ للزم الدور.

قلت: أجاب القرافي بأن الحدَّ: هو شرح ما دل اللفظُ الأول عليه بطريق الإجمال[1]؛ لأن من سمع لفظ: إنسان[2]، وجهل مُسَمَّاه[3] ـ يقال له: هو الحيوان الناطق. فإن كان جاهلاً بالحيوان والناطق فَسَد الحد؛ لأن الحد بالمجهول لا يصح، فتعيَّن أن يكونا[4] معلومَيْن له[5]، ومتى كانا معلومين، فمَنْ عَلِم الحيوان والناطق فقد عرف الإنسان؛ لأنه[6] ليس شيئاً غيرهما، فعلمنا أنه كان عارفاً بحقيقة الإنسان، وإنما كان جاهلاً بمسمى اللفظ على التفصيل[7]، وكان يعلمها من حيث الإجمال وأنَّ لها مسمى ما[8]. وإذا كان الحد هو شرح ما دل اللفظ/ الأول عليه بطريق الإجمال ـ [ك/٩٤] جاز أن يكون السائل عالماً بمدلول لفظ الصدق والكذب، وجاهلاً بمدلول لفظ[9] الخبر، فَبُيِّن له مدلول[10] لفظ الخبر، بمدلول لفظ الصدق والكذب[11]. قال: ولا يُقال العلم بالنوع يستلزم العلمَ بالجنس لاستلزام العلم بالمركب العلمَ بالمفرد[12]؛ لأن الجهل هنا إنما وقع في[13] وضع

(١) يعني: اللفظ الأول يدل على معنى بطريق الإجمال، والحد يشرح ذلك المعنى الإجمالي بالتفصيل.
(٢) فإنسان هو اللفظ الأول، ودلّ على الحقيقة بطريق الإجمال، أي: له معنى ما، من غير أن يَعْرِفه.
(٣) أي: معناه.
(٤) أي: الحيوان والناطق.
(٥) أي: للسامع.
(٦) أي: الإنسان.
(٧) يعني: يجهل أن الإنسان هو الحيوان الناطق، وهذا هو معرفة الحقيقة على التفصيل.
(٨) يعني: وكان قبل أن يعلم حقيقة الإنسان بالتفصيل، يعلم الحقيقة من حيث الإجمال، وهو أن لفظ «الإنسان» له حقيقة ومعنى ما.
(٩)(١٠) سقطت من (ت)، و(ك).
(١١) بتطبيق ما قاله القرافي يكون الخبر هو اللفظ الأول الذي دلَّ على الحقيقة بالإجمال، ولفظ الصدق والكذب هو اللفظ الثاني الذي دلَّ على الحقيقة بالتفصيل، فعُرِّف اللفظ الأول المجمل، باللفظ الثاني المُفَصَّل.
(١٢) المعنى: أن النوع مركب من الجنس والفصل، فيكون النوع مركباً، والجنس مفرداً، وعلى هذا فيستلزم العلمُ بالنوع العلمَ بالجنس؛ لأن العلم بالمركب يستلزم العلم بالمفرد.
(١٣) في (ص): «من».

لفظ الخبر للخبر لا في نفس الخبر[1] ولا تنافي بين العلم بالخبر والجهل بوضع لفظةٍ له[2] فإن المرء قد يَعْلم حقيقةً ولا يعلم اسمها[3].

فإن قلت: الصدق والكذب ضدان يستحيل[4] اجتماعهما، فلا يقبل مَحَلُّهما إلا أحدَهما، أما هُما معاً فلا، وإذا كان المحلُ لا يقبل إلا أحدهما كان المتعيِّن في الحد صيغة «أو» التي لأحد الشيئين دون «الواو» التي للشيئين معاً. [5]وهذا[5] هو الذي ارتضاه إمام الحرمين. وقال: «مَنْ قال الصدق والكذب أَوْ هم اتصالَهما بخبر واحد، فإذا[6] ردَّد ونَوَّع فقال: [7]ما يدخله[7] الصدق أو الكذب ـ فقد تحرز»[8].

قلت: ما ذكرناه هو الصواب وذلك لأنه لا[9] يلزم مِن تنافي

---

(١) يعني: أن الجهل في حد الخبر نتج مِنْ تعريف الخبر بالإخبار ـ كما سبق بيانه ـ وهو دور، لا أن الجهل في الحد ناشئ من عدم معرفة حقيقة الخبر، فحقيقته معلومة.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) كما سبق بيانه أن المرء قد يعلم الحقيقة على التفصيل، ويجهل أن هذه الحقيقة لها ذلك الاسم، فالجهل بالخبر من حيث الألفاظ الموضوعة له، لا مِنْ حيث ذاته.

(٤) في (ك): «مستحيل».

(٥) سقطت من المطبوعة ١/ ١٤٠، وشعبان ١/ ٢١٨.

(٦) في (ك): «وإذا».

(٧) في (ت): «ما مدخله». (أي: محل الدخول).

(٨) هذا الذي نقله الشارح رحمه الله تعالى عن الجويني رحمه الله تعالى، ذكره الجويني مستدلاً لقول القاضي ـ الذي عَرَّف الخبر بأو ـ قال: «والخبر هو الذي يدخله الصدق والكذب... فرأى القاضي: الصدق والكذب على التنويع بلفظ أو؛ إذ ذاك أمثل من الإتيان بهما، فإن من قال: الخبر يدخله الصدق والكذب ـ أو هم إمكان اتصالهما بخبر واحد، وإذا ردَّد ونوَّع فقال: ما يدخله الصدق أو الكذب ـ فقد تحرز من ذلك. والذي تقتضيه صناعة الحد ارتياد أبلغ الألفاظ وأبعدها عن الإيهام، وأقربها إلى الأفهام. والذي لم يأت بالكلام على صيغة التنويع قال: لسنا نحاول حَدَّ خبرٍ واحد، وإنما نتعرض لجنس الخبر، والصدق والكذب يجريان في جنس الخبر. والقول في ذلك قريب».

البرهان ١/ ٥٦٤، والظاهر من كلامه تصحيحه للتعريفين، وإن كانت «أو» أوضح وأظهر. وانظر تعريف القاضي للخبر في التلخيص ٢/ ٢٧٥.

(٩) سقطت من (ت).

المقبولين تنافي القبولين[1]، ألا ترى أنَّ الممكن قابل للوجود والعدم[2]، ولو وُجد أحد القبولين دون الآخر[3] للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول[4]، فإن كان ذلك المستحيل هو الوجود[5] لزم كون الممكن مستحيلاً، وإن كان المستحيل هو العدم لزم كون الممكن واجب الوجود، فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين[6]، وأنْ يتنافى المقبولان فتعين[7] الواو[8].

[ص/١/١٧٦] وإنما الشبهة التي وقعت لإمام الحرمين/ التباس القبولين بالمقبولين، وأنه يلزم مِنْ اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك، ولذلك[9] نقول: كل[10] جسم قابل لجميع الأضداد[11]، وقبولاتها كُلُّها مجتمعة له، وإنما المتعاقبة على سبيل البدل هي المقبولات لا القبولات فتأمل ذلك.

---

(١) المقبولين: الصدق والكذب من حيث التعلق بالحال والواقع.
والقبولين: الصدق والكذب من حيث التعلق بالمحل.
فعلى هذا لا يلزم من تنافي الصدق والكذب في الواقع والحال أن يتنافى قبول المحل للصدق والكذب، فالخبر من حيث مَحَلُّه يقبل الصدق والكذب، وفي هذا القبول لا منافاة بين اجتماعهما، وإنما المنافاة في المقبول، أي: من حيث الحال والواقع، فالخبر على هذا لا يكون إلا صدقاً أو كذباً.

(٢) أي: من حيث المحل، أما من حيث الحال والواقع فلا يقبل إلا أحدهما.

(٣) يعني: لو قلنا بأن الممكن لا يقبل محله إلا الوجود، أو إلا العدم.

(٤) أي: للزم من نفي ذلك المحل ثبوت استحالة ذلك الحال.

(٥) في (غ): «الموجود».

(٦) أي: باجتماعهما في المحل.

(٧) في (ص): «فيتعيَّن».

(٨) قوله: فلا يتصور الإمكان... إلخ يعني: فلا يتصور لوجود الإمكان للممكنات إلا باجتماع القبولين (أي: الوجود والعدم من حيث المحل) وأن يتنافى المقبولان (أي: الوجود والعدم من حيث الحال والواقع) فتتعين على هذا الواو الدالة على الاجتماع؛ لأن التعريف للخبر من حيث المحل لا الحال.

(٩) في (غ)، و(ك): «وكذلك».

(١٠) سقطت من (ت).

(١١) أي: كل جسم يقبل مثلاً الطول والقصر، والقوة والضعف، والاتصال والانفصال، والوجود والعدم، والكلام والبكم، وغير ذلك.

فإن قلت: لِمَ سَمَّى الأصوليون ما نُقِل عن النبي ﷺ أخباراً و[1]معظمها أوامر ونواهي؟

قلت: أجاب القاضي بوجهين:

أحدهما: أنَّ حاصل جميعها آيل إلى الخبر، فالمأمور به في حكم المُخْبَر عن وجوبه، وكذا القول في النواهي. والسر فيه أنه ﷺ ليس آمراً على سبيل الاستقلال وإنما الآمر [2]حقاً الله تعالى[2]، وصِيَغ الأمر من المصطفى عليه السلام في حكم الإخبار عن[3] الله تعالى.

والثاني: أنها سميت أخباراً لنقل المتوسطين[4] وهم يخبرون عمن يروي لهم، ومَنْ عاصر النبي ﷺ كان إذا بلغه أمر[5] لا يقول: أخبرنا رسول الله ﷺ، (*بل يقول: أمرنا*)، فالمنقول ـ إذا استجد ـ اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى[6].

القسم الثاني: أن[7] لا يحتمل التصديق والتكذيب فهو تنبيه.

ويندرج في التنبيه لا على وجه الحصر التمني مثل: ليت الشباب يعود. والترجي، والقَسَم، والنداء، وأمثلتهن معروفة.

فإن قلت: ما الفرق بين الترجي والتمني؟

---

(١) سقطت الواو من شعبان ١/ ٢١٨.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «حقاً لله تعالى». والمثبت من البرهان ١/ ٥٦٥.

(٣) في (ك): «من».

(٤) وهم التابعون ومَنْ بعدهم.

(٥) سقطت من (ت)، و(غ).

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٤١، وشعبان ١/ ٢١٩: «بل أمرنا نقول». وهو خطأ.

(٦) قوله: «فالمنقول إذا استجد اسم الخبر في المرتبة الثانية». «اسم الخبر»، خبر المبتدأ: «فالمنقول». والمعنى: أن المنقول هو اسم الخبر إذا استجد (أي: النقل) في المرتبة الثانية، وهي مرتبة ما بعد الصحابة.
فالمنقول في المرتبة الثانية اسم الخبر لا لفظ الأمر؛ لأن النقل فيها إخبار عن الأمر.
وقوله: «إلى حيث انتهى»، أي: إلى آخر الرواة.

(٧) سقطت من (ت).

قلت: الترجي لا يكون في المستحيلات، والتمني يكون في المستحيلات وفي الممكنات[1].

[ت/١/٦٨] وأما لفظ الكتاب فقوله/ : «**بالذات**» احترازٌ[2] عما يفيد الطلب باللازم، كقولك: أنا طالب منك أن تذكر لي حقيقة الإنسان. فإنه لا يُسمى استفهاماً. وأن[3] تسقيني الماء. إذ لا يُسَمَّى أمراً. وأن[4] لا تفعل كذا[5]. فإنه لا يُسَمَّى نهياً، بل هذه إخبارات، وكذلك[6] الأقسام الباقية من التمني، [غ/١/٤٢] والترجي، و[7] القسم/ والنداء، كلها تفيد الطلب باللازم.

وعلى كلامه اعتراضات:

منها: أنه اشترط في حقيقة الأمر الاستعلاء، وذلك مذهبٌ زَيَّفه في باب الأوامر. كذا أورده بعض الشراح[8]، وسنبين في كتاب الأوامر إن شاء الله وجه صحة كلامه وعدم اضطرابه.

ومنها: أنه جعل التساوي قسيماً للاستعلاء والتسفل، وإنما هو قسيم للعلو والنزول[9]؛ لأن الاستعلاء: جَعْلُ الطالب نفسَه عالياً، ولا يلزم من [ص/١/١٧٧] ذلك كونه عالياً في نفس الأمر/ ، والتسفل عكسه.

ومنها: أن قوله: «**وللتحصيل مع الاستعلاء أمرٌ**» إنْ أراد به تحصيل

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ١/٣٤٦.

(٢) في (ت)، و(ص)، «احترازاً».

(٣)(٤) في (ص)، و(ك)، و(غ): «أو أن».

(٥) يعني: ويقول أيضاً: وأنا طالب منك أن تسقيني ماء، وأنا طالب منك أن لا تفعل كذا.

(٦) في (غ): «وكذا».

(٧) سقطت الواو من شعبان ١/٢١٩.

(٨) لعله يقصد الإسنوي في نهاية السول ٢/٦٤، والفنري كما في «مناهج العقول» للبدخشي ١/١٩٣.

(٩) فالتساوي معناه المساواة، وهو قسيم للعلو والنزول. وكذا قال الإسنوي في نهاية السول ٢/٦٤: «فإن التساوي ليس قسيماً للاستعلاء والتسفل، بل للعلو: وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة».

الفعل الذي ليس/ بكف - فالتقسيم غير حاصر[١]؛ لخروج طلب[٢] الكف [ك/٩٥] بالنهي عنه[٣]. وإنْ أراد تحصيل الفعل مطلقاً كفاً كان أو غيره - لزم دخول النهي في حد الأمر، وهما حقيقتان مختلفتان.

وقد يقول مَنْ يَنصره بدخول النهي في حقيقة الأمر، وأن مغايرتهما مغايرة العام والخاص، لا مغايرة المتباينين، بناءً على أن الأمر: هو ما يطلب به فعلٌ سواء أكان[٤] الفعل كفاً أم غير كف، والنهي: ما يطلب به فعل خاص وهو الكف[٥].

خاتمة:

قال القرافي في «الفروق»: «اعتقد جماعة من الفقهاء مِنْ قولنا في حد الخبر: إنه المحتمل للصدق والكذب - أن هٰذين الاحتمالين مستفادان من الخبر بالوضع اللغوي، وأن الوضع اللغوي[٦] اقتضى له ذلك»[٧]. قال[٨]: «وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق؛ لإجماع ذوي اللسان على أن معنى قولنا: قام زيد - حصول القيام في الزمان[٩]

---

(١) أي: غير جامع.

(٢) في (ص)، و(غ): «طالب».

(٣) أي: لخروج طلب الكفّ بالنهي عن الفعل بصيغة الكفّ. فلو قلت لشخص: اكفف عن هذا، انته عن هذا. فهذا أمرٌ يراد به النهي، فهو غير داخل في تعريف الأمر الذي ذكره بقوله: وللتحصيل مع الاستعلاء أمر. إذا فسَّرنا التحصيل بطلب الفعل الذي ليس بكفّ.

(٤) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(٥) قوله: وقد يقول مَنْ ينصره.. إلخ معناه: أنه قد يقول مَنْ ينصر تعريف المؤلف للأمر بأن دخول النهي في حقيقة الأمر لا بأس به؛ لأن مغايرة الأمر للنهي مغايرة العام والخاص، لا مغايرة المتباينين، فالأمر عام، والنهي خاص، والخاص يدخل في العام، فالأمر كما ذَكَر: هو ما يُطلب به فعلٌ سواءً كان... إلخ ما قال.

(٦) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٧) أي: احتمال الصدق والكذب.

(٨) أي: القرافي.

(٩) في (ك): «الزمن».

الماضي، ولم يقل أحد أن معناه صدورُ القيام أو عَدَمُه»[1].

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن مدلول قولنا: قام زيد - حصولُ القيام، وإنما مدلوله الحكم بحصول القيام، وذلك يحتمل الصدق والكذب[2]، والله أعلم[3]. **قال:**

(١) انظر: الفروق ١/٢٣ - ٢٤.

(٢) فهذا الحكم من جهة اللغة محتمل للصدق والكذب.

(٣) انظر تقسيمات المركب في: نهاية السول ١/٦٢، السراج الوهاج ١/٢٧٣، شرح المنهاج للأصفهاني ١/١٨٦، مناهج العقول ١/١٩٣، البحر المحيط ٢/٣٠٤، حاشية الباجوري على السلم ص٤١، المنهج القويم في المنطق الحديث والقديم ص٥٣.

الفصل الثالث

في الاشتقاق

[1]وهو [2]رد لفظ إلى آخر[2] لموافقته[1] في حروفه الأصلية، ومناسبته في المعنى).

الاشتقاق في اللغة:

الاقتطاع[3](*)، وفي الاصطلاح ما ذكره. فقوله: «**رد لفظ**» جنس، وقوله: «**لموافقته في حروفه الأصلية**» فصل احترز به عن الألفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر؛ إذ لا اشتراك فيها[4] في الحروف، كذا ذكره الشراح[5]. ولقائل أن يقول: الألفاظ المترادفة لم تدخل في الكلام قبل ذلك حتى تُخرج بهذا القيد؛ فإن أحد المترادفين ليس مردودَ اللفظ إلى الآخر[6].

وقوله: «**الأصلية**» إشارة إلى أن الاعتبار في موافقة الحروف إنما هو بالحروف الأصلية فقط، ولا عبرة بالحروف الزائدة[7].

---

(١) سقطت من شعبان ١/ ٢٢١.

(٢) في (ت): «رد اللفظ إلى لفظ آخر».

(٣) انظر: لسان العرب ١٠/ ١٨٤، الصحاح ٤/ ١٥٠٣، مادة (شقق)، نفائس الأصول ٢/ ٦٥٥، نهاية السول ٢/ ٦٧، شرح الكوكب ١/ ٢٠٤، التعريفات للجرجاني ص٢١.

(*) في شعبان ١/ ٢٢١: «الافتطاع».

(٤) أي: في الألفاظ المترادفة.

(٥) كالجابردي ١/ ٢٧٧، والأصفهاني ١/ ١٨٩، والإسنوي ٢/ ٦٩، والبدخشي ١/ ١٩٦.

(٦) أي: ليس مشتقاً منه.

(٧) ولذلك قال الجاربردي: فيكون «دخل» مشتقاً من «الدخول» وإن لم يوافقه في الحرف الزائد وهو الواو، وكذا «يدخل» وإن لم يوافقه في الياء. اهـ. انظر: السراج الوهاج ١/ ٢٧٧.

وقوله: «**ومناسبته في المعنى**» احتراز عن المعدول؛ لأن المناسبة تقتضي المغايرة(١)، ولا مغايرة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى(٢).

وهذا الحد الذي ذكره أسدّ من تعريف الميداني(٣) الذي ارتضاه الإمام وهو قوله: أن تجد بين اللفظين/ تناسباً في المعنى والتركيب فترد أحدهما [ص١/١٧٨] إلى الآخر(٤)؛ إذ(*) يُعترض على هذا بأن الاشتقاق ليس هو نفسُ الوجدان، بل الرد عند الوجدان.

واعلم أن للاشتقاق أربعة أركان ذَكَرها في الكتاب: المشتق، والمشتق منه، والموافقة في الحروف الأصلية مع المناسبة في المعنى، والرابع: التغيير.

فقوله: «**رد لفظ**» هو الركن الأول، ودخل فيه(٥) الاسم والفعل.

وقوله: «**إلى لفظ آخر**» هو الركن الثاني: وهو المشتق منه. ويؤخذ منه الركن الرابع: وهو التغيير؛ لأنه لو انتفى التغيير (٦بينهما لم يصدق عليه أنه لفظ آخر بل هو هو، ودخل فيه أيضاً الاسم والفعل٦).

---

(١) أي: لأن المناسبة تعني التشابه في بعض الوجوه، وهذا يفيد التغاير في باقيها. فالمشتق والمشتق منه يتغايران في المعنى الطارئ على المشتق دون المعنى الأصلي الذي يشتركان فيه، فضارب يشترك مع الضرب في الحدوث، ويختلفان في كون ضارب يدل على فاعل الحدث.

(٢) فالمعدول والمعدول عنه شيء واحد، مثل عامر وعمر، وزافر وزفر. والعَدْل: هو تحويل الاسم من حالةٍ إلى حالة أخرى مع بقاء المعنى الأصلي. انظر قطر الندى ص٣١٤ في موانع الصرف، والعدل هو العلة الخامسة.

(٣) هو أحمد بن محمد بن أحمد الميدَانيّ النيسابوريّ - والمَيْدَان مَحِلَّة مِن مَحَالّ نَيسابُور، كان يسكنها فَنُسِب إليها - أبو الفضل الإمام الفاضل الأديب النحويّ اللغويّ. من مصنفاته: «الأمثال» جيد بالغ، السَّامي في الأسامي، نزهة الطَّرْف في علم الصَّرْف، وغيرها. توفي في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ٥١٨هـ.
انظر: بغية الوعاة ١/٣٥٦، معجم الأدباء ٥/٤٥.

(٤) انظر: المحصول ١/ق١/٣٢٥.

(*) في المطبوعة ١/١٤٢، وشعبان ١/٢٢١: «أن». وهو خطأ.

(٥) أي: في اللفظ.

(٦) سقطت من (ت).

وقوله: «**الموافقته في حروفه الأصلية**» هو الركن الثالث، واحترز به[1] عما عَرَفْتَ أوَّلاً[2].

قال: (ولا بد من تغييرِ بزيادةٍ أو نقصانِ حرفٍ، أو حركةٍ، أو كليهما. أو بزيادة[3] أحدهما ونقصانه، أو نقصان[4] الآخر. أو بزيادته أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه. أو بزيادتهما ونقصانهما. نحو: كاذبٌ، ونَصَر، وضاربٌ، وخَفٌّ، وضَرَب، على مذهب الكوفيين. وغلا، ومسلماتٍ، وحذر، وعادّ ونَبَت[5]، واضربْ، وخافَ، وعِدْ، وكالٌ، وَارِم).

لا بُدَّ مِنْ تغييرٍ بين اللفظين[6]، والتغيير المعنوي إنما يحصل بطريق التبع، والإمام لم يذكر من أقسام التغيير غير تسع، وليست الأقسام منحصرة في تلك، وقد زاد المصنف عليه ستة أقسام فجعلها خمسة عشر وأَوْرَدَ لكلٍّ منها مثالاً، وفي أكثر أمثلته نظر. وقد وضع والدي - [7]أطال الله بقاه[7] - في هذا الفصل أرجوزة حسنة.

قوله: «**بزيادةٍ أو نقصانِ حرفٍ أو حركةٍ أو كليهما**» دخل[8] فيه ستة أقسام: أربعة تغييرها فرادى، واثنان ثنائيان. فإن قوله: «**بزيادة**» ليس مُنَوناً

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) أي: للاحتراز عن الأحرف الزوائد، فإن الاختلاف فيها لا يضر كضرب وضارب. قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «ولم يشترط في الحروف الأصلية أن تكون موجودة؛ لأنه ربما حُذف بعضها لمانع كخف من الخوف». نهاية السول ٢/ ٦٩.

(٣) في (ص): «أو زيادة».

(٤) في (غ)، (ك): «ونقصان». وهو خطأ.

(٥) في (ت): «وثبت».

(٦) وهما المُشْتَق والمُشْتق منه.

(٧) في (ت)، و(غ): «أثابه الله». وقد سبق أن بيننا في أول الكتاب أن نسخة (ص) قد كُتب فيها في مثل هذا الموطن: رحمه الله. لكن في هذا الموطن من (ص) كُتب فيها: أطال الله بقاه، وهذا يؤيد ما ذكرته هناك بأن استبدال هذا بالدعاء بالرحمة مِنْ فعل الناسخ؛ لأن المؤلف أتم شرح والده في حياته.

(٨) في (ت)، و(ك): «داخل».

بل هو مضاف إلى حرفٍ وحركةٍ وكليهما. وكذا: «**نقصان**» مضاف إلى الثلاثة، فكانت ستة أقسام/ : [1]زيادة الحرف، وزيادة[2] الحركة، و[3]زيادتهما معاً. وهكذا النقصان[4]. [ك/٩٦]

[غ/٤٣١] وقوله: «**أو بزيادة أحدهما ونقصانه/ ، أو نقصان الآخر**[5]» يدخل فيه أربعة أقسام[1] ثنائيةٌ أيضاً، إذْ زيادة أحدهما[6] ونقصانُه يدخل فيه: زيادة الحرف ونقصانه، وزيادة الحركة ونقصانها. ويدخل في زيادة أحدهما ونقصانِ الآخر قسمان: زيادة الحرف ونقصان الحركة، وعكسه.

[ص/١٧٩١] وقوله: «**أو بزيادته أو نقصانه [7]بزيادة الآخر ونقصانه**[7]»/ [8]تقديره: أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه [9]أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه[9] فيدخل فيه أربعة أقسام ثلاثية التغيير؛ لأن زيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه يدخل فيه صورتان: زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها. والثانية: زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه[8]. [10]ويدخل في نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه صورتان أيضاً[10]:

إحداهما: نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (غ)، و(ك): «زيادة».

(٣) سقطت الواو من (ص)، و(غ)، و(ك).

(٤) يعني: نقصان حرف، ونقصان حركة، ونقصانهما.

(٥) في (غ)، و(ك): «آخر».

(٦) أي: الحرف والحركة.

(٧) سقطت من المطبوعة ١/١٤٣، وشعبان ١/٢٢٢.

(٨) سقطت من (ت).

(٩) في المطبوعة ١/١٤٣، وشعبان ١/٢٢٢، تقديم وتأخير في الجملة، وتكرار، إذ فيها: «أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه بزيادة الآخر ونقصانه، تقديره: أو بزيادة أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه». وأريد بالتكرار هو قوله: «أو نقصان أحدهما مع زيادة الآخر ونقصانه بزيادة الآخر ونقصانه». فقوله: «مع زيادة الآخر ونقصانه»، هو ذاته: «بزيادة الآخر ونقصانه».

(١٠) في (ت): «يدخل فيه صورتان أيضاً». وهذا سقط وتحريف.

والثانية: نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه.

وقوله: «**أو بزيادتهما ونقصانهما**». أي: بزيادة الحرف والحركة معاً ونقصانهما معاً، وهو قسم واحدٌ رباعي التغيير، وبه تكملت الأقسامُ خمسةَ عشرَ.

قوله: «**نحو كاذب**» شرع في المُثُل للأقسام المذكورة:

الأول: زيادة الحرف فقط، نحو: كاذب من الكذب، زيدت الألف/ . [ت/١٦٩]

الثاني: زيادة الحركة، نحو: نَصَر الماضي من النَّصْر، زيدت حركة الصاد[1].

الثالث: زيادة الحرف والحركة معاً، مثل: ضَارِب من الضَّرْب زيدت[2] الألف وحركة الراء[3].

الرابع: نقصان الحرف، نحو: خِفْ فِعْلُ أمرٍ من الخَوْف نقصت الواو.

وقد اعتُرض على المصنف بأن الفاء صارت في هذا[4] ساكنة بعد أن كانت متحركة[5]، فاجتمع في هذا المثال نقصان الحرف والحركة معاً[6].

فإن اعتُذر بأن مثل هذا لا يُعْتبر؛ لكونه نقصاناً لحركة الإعراب.

قلنا: سيأتي إن شاء الله تعالى في القسم العاشر ما يخالفه[7]،

---

(١) لأن الصاد كانت لا حركة لها، فهي ساكنة، ثم زيدت الحركة، فأصبحت الصاد مفتوحة.

فائدة: المشتق منه هو المصدر. والمشتق: ما عدا المصدر: وهذا هو مذهب البصريين وجميع الصرفيين. وعند الكوفيين المشتق منه هو الفعل. انظر: شذا العرف ص٧١.

(٢) في (ص): «زيد».

(٣) وهي الكسرة.

(٤) أي: في خِفْ.

(٥) أي: في الخوف.

(٦) أي: نقصان الواو، والحركة التي في الفاء.

(٧) لم يعتبر المصنف الحركة الإعرابية في القسم العاشر، فهذا سهو من الشارح رحمه الله تعالى.

فالأَوْلى تمثيله بذَهَبَ من الذَّهَاب أو حَسَبَ، من الحِسَاب[١].

الخامس: نقصان الحركة، نحو: ضَرْبٌ المصدر مِنْ ضَرَب الماضي، نقصت حركة الراء. قال في الكتاب[٢]: وهذا لا يتأتى إلا على مذهب الكوفيين. يعني: في اشتقاقهم المصدر من الفعل، عكس مذهب البصريين. وذهب أبو بكر بن أبي طلحة[٣] إلى مذهب ثالث: وهو أن كلًّا من المصدر والفعل أصل بنفسه، ليس أحدهما مشتقاً من الآخر. حكاه شيخنا أبو حيان في «الارتشاف»[٤].

السادس: نقصان [٥]الحرف والحركة[٥] معاً، نحو: غَلاَ ماضِي غَلَيَان، نقصت الألف والنون ونقصت فتحة الياء[٦]. ومِنْ أمثلته أيضاً: سِرْ من السَّيَرِ نقصت الياء وحركة [٧]الراء، وبِعْ من البَيْع نقصت الياء وحركة[٧] العين.

[ص١/ ١٨٠] **السابع**: زيادة/ الحرف ونقصانه، أي: نقصان حرف آخر. [٨]ومَثَّل له في الكتاب[٨]: بمسلمات زِيدتِ الألف والتاء للجمع، ونقصت منه تاء كانت في المفرد في قولك: مسلمة[٩].

---

(١) وفي كلا المثالين نقصت الألف. انظر: لسان العرب ١/ ٣٩٣، مادة (ذهب) ١/ ٣١٣، مادة (حسب).

(٢) أي: المصنف في المتن.

(٣) هو محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك الأُمويّ الإشبيليّ، أبو بكر المعروف بابن طلحة. ولد سنة ٥٤٥هـ. كان إماماً في صناعة العربية، نظّاراً عارفاً بعلم الكلام وغير ذلك، ودرَّس العربية والآداب بإشبيلية أكثر من خمسين سنة. مات بإشبيلية سنة ٦١٨هـ. انظر: بغية الوعاة ١/ ١٢١. وعليه فإنَّ زيادة «أبي» - كما في الشرح - في اسمه خطأ، ولعلها سهو من الشارح أو من الناسخ، فهو معروف بابن طلحة كما ورد في المراجع في الهامش التالي.

(٤) انظر: ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب ٣/ ١٣٥٣، الأشموني على الألفية ٢/ ١١٢، شرح ابن عقيل ١/ ٥٥٩.

(٥) في (ص): «الحركة والحرف».

(٦) لأن الياء في «غليان» انقلبت إلى ألف في «غلا»، وهي ساكنة.

(٧) سقطت من المطبوعة ١/ ١٤٣، وشعبان ١/ ٢٢٤.

(٨) في (ص)، و(غ)، (ك): «ومَثَّل في الكتاب له».

(٩) وهذا المثال يدل على أن الجمع مشتق من المفرد.

ولك أن تقول: الجمع غير مشتق من مفرده فلا يصح ما ذكره مثالاً، فالأولى التمثيل بقولك: مُدَحْرَج من الدَّحْرجة نقصت هاء التأنيث وزادت الميم، وكذا مُزَخْرَفٌ من الزَّخْرَفَة نقصت التاء وزادت الميم.

الثامن: زيادة الحركة ونقصانها، أي: [(1)ونقصان(1)] حركة أخرى. نحو: حَذِرَ من الحَذَر، زيدت فيه كسرة الذَّال الْمُعْجَمة ونقصت منه فتحته. وكذلك رَمَى من الرَّمْيِ نقصت حركة الياء من الرَّمْي، وزيدت حَرَكَة الميم، وسَعَى من السَّعْي.

التاسع: زيادة الحرف ونقصان الحركة، نحو: عَادّ بالتشديد من العَدَدِ زيدت الألف بَعْدَ العين، ونقصت حركة الدال الأولى[(2)].

العاشر: زيادة الحركة ونقصان الحرف، نحو: [(3)نَبَت من النَّبَات(3)] زيدت فيه فتحة التاء[(*)] ونقصت منه الألف كذا ذكره في الكتاب.

ولك أن تقول: فتحة التاء[(*)] جاءت عِوَضَ الكسرةِ فليس ثَمَّ غيرَ نقصانِ الألف، وليس له أن يقول: لا يُعْتَد بالحركة الإعرابية؛ إذ سبق منه في القسم الرابع ما يخالف ذلك[(4)(5)].

الحادي عشر: زيادة الحرف والحركة جميعاً مع نقصان حركة أخرى،

---

(1) في (ص): «نقصان».

(2) لأن أصل عادّ: عاددَ، فَأُدغمت الدال الساكنة الأولى في الثانية المتحركة، فأصبحت دالاً مشددة، فنقصت حركة الدال الأولى في عادّ؛ لأنها ساكنة مدغمة في الثانية ـ عن الدال المحركة الأولى في العَدَد.

(3) في (ت): «ثبت من الثبات».

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٤٥، وشعبان ١/٢٢٤: «الباء». وهو تصحيف. وانظر: نهاية السول ٢/٧١، شرح الأصفهاني ١/١٩١.

(4) الظاهر في القسم الرابع أن المصنف لم يعتد بالحركة الإعرابية، فهذا مِنْ سهو الشارح رحمه الله تعالى.

(5) مَثَّل في شرح الكوكب ١/٢٠٩، لزيادة الحركة ونقصان الحرف بـ: رُجِع من الرُّجْعَى. نقصت الألف، وزيدت حركة الجيم. ومَثَّل الزركشي في البحر ٢/٣٢٤ بـ: قَدَر من القُدْرة. زيدت حركة الدال ونقصت التاء، وكذا رَحِم من الرحْمَة.

مثل: اضْرِبْ من الضَّرْب، زيدت فيه ألف الوصل وكسرة الراء، ونقصت منه حركة الضاد.

[ك/٩٧] **الثاني/ عشر**: زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه، مثل: خاف[*] ماضي[1] من الخَوْفِ زيدت الألف وحركة الفاء[2] وحذفت[3] الواو.

الثالث عشر: نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها، مثل: عِدْ فِعْل أمر من الوَعْد زيدت كسرة العين ونقصت الواو وحركة الدال.

الرابع عشر: نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه، نحو: كالٌ بتشديد اللام، وهو اسم فاعل من الكلال، نقصت حركة اللام الأولى[4] وكذلك الألف التي بين اللامين[5] وزيدت ألفٌ قبل اللامين[6].

الخامس عشر: زيادة الحرف والحركة معاً ونقصانهما معاً، نحو: اِرْمِ من الرَّمْي زيدت الهمزة[7] وحركة الميم، ونقصت الياء وحركة الراء. والله أعلم[8].

قال: (وأحكامه[9] في مسائل: الأولى: شَرْط المشتق[10] صِدْقُ

(*) في شعبان ١/ ٢٢٥: «خاب». وهو خطأ.

(١) في (غ)، و(ك): «ماض».

(٢) في هذا نظر، لأن الفاء في الخوف متحركة حركة إعرابية، وهو قد سبق منه بيان الاعتداد بالحركة الإعرابية، فكان الأولى بالشارح التمثيل بمثال آخر بعد التنبيه على ذلك.

(٣) في (ت): «وحذف».

(٤)(٥) في: «الكلال». فاللام الأولى في الكلال مفتوحة، فنقصت في كالٌ، إذ اللام الأولى فيها ساكنة؛ إذ أصلها: كالْلَ، فأدغمت الساكنة في المتحركة فأصبحت مشددة.

(٦) في: «كالٌ».

(٧) أي: التي للوصل في: ارْمِ.

(٨) انظر البحوث السابقة في: المحصول ١/ق١/ ٣٢٥، التحصيل ١/ ٢٠٤، الحاصل ١/ ٣٠٨، نهاية السول ١/ ٦٧، السراج الوهاج ١/ ٢٧٧، البحر المحيط ٢/ ٣١١، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٨٠، بيان المختصر ١/ ٢٤٠، شرح العضد على ابن الحاجب ١/ ١٧١، فواتح الرحموت ١/ ١٩١، تيسير التحرير ١/ ٦٦، شرح الكوكب ١/ ٢٠٤.

(٩) أي: أحكام المشتق.

(١٠) كاسم الفاعل، واسم المفعول، والماضي، والمضارع، والأمر، وغير ذلك.

أصلِه[1] خلافاً لأبي علي وابنه فإنهما قالا: بعالمية الله تعالى/ دون عِلْمه[2] [ص١/١٨١] **وعَلَّلاها فينا به[3]. لنا: أن الأصل[4] جزؤه[5] فلا يوجد دونه).**

شرط صِدْقِ المشتق اسماً[6] كان أو فعلاً - صِدْق أصْله المشتق منه، فلا يصدق قائم على ذاتٍ إلا إذا صَدَق القيام على تلك الذات، وسواء أكان[7] الصدق في الماضي/ أم في الحال أم في الاستقبال[8]، والكلام في [غ١/٤٤] أنَّ صِدْق ذلك[9] هل هو بطريق الحقيقة أو المجاز من وظائف المسألة التالية لهذه. وهذا هو السر في قول المصنف: «**صدق أصله**» [10]دون وجود أصْله[10] كما قال غيره، إذ لو قال: وجود أصله[11] - لورد عليه إطلاقه باعتبار المستقبل؛ إذ هو[12] جائزٌ مع عدم وجوده حالة الإطلاق. والكلام في المسألة مع أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وهما لم يصرحا بالمخالفة في ذلك، ولكن وقع ذلك منهما ضمناً حيث ذهبا هما ومَنْ تبعهما مِنَ المعتزلة إلى القول: بعالمية الله تعالى دون علمه، أي قالا: إن الله تعالى عالِم، ولم يقولا بحصول العِلْم - الذي اشتق منه العالِم له، والحاصل أن

---

(١) أي: صدق مَصْدَره.

(٢) أي: يثبتون المشتق، وينفون المشتق منه، فينفون المصدر الذي هو الأصل، ويثبتون المشتق الذي هو الفرع.

(٣) أي: علَّل أبو علي وابنُه العالِمِيَّةَ في المخلوقات بالعِلْم، والتعليل به لعالمية الله تعالى لا يجوز، بناءً على قولهم بأن عالميته واجبة، وهي لا تقبل التعليل.

(٤) أي: المشتق منه، وهو المصدر.

(٥) أي: جزء المشتق. مثاله: عالم، معناه: ذات مَنْ له العِلْم، والضارب: ذات مَنْ له الضَّرْب، فالمصدر جزء من معنى المشتق، فالمشتق كلٌّ، ولا يوجد الكل بدون جزئه.

(٦) كاسم الفاعل، أو اسم المفعول، أو الصفة المشبهة، ونحوها.

(٧) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(٨) يعني: سواء صَدَق القيام على تلك الذات في الماضي، أم في الحال، أم في الاستقبال.

(٩) أي: صِدْق ذلك المصدر على تلك الذات.

(١٠) سقطت من (غ).

(١١) أي: وجود المصدر حال التكلم بالمشتق شَرْطٌ.

(١٢) أي: إطلاق المصدر على الذات.

هذه الطائفة ينفون عن الله تعالى الصفات الحقيقية الزائدة على الذات: كالعلم، والقدرة، والحياة، ويجمعها قول الشاطبي رحمه الله:

حيٌّ عليمٌ قديرٌ والكلام لَهُ   باقٍ سميعٌ بصيرٌ ما أرادَ جَرَى

فراراً من أن تكون الذات قابلاً وفاعلاً، ومِنْ أشياء زعموها لازمة[1].

ويقولون: بثبوت العالِمية والقادرية والحيية له[2] بناءً على أنها نِسَب وإضافات لا وجود لها في الخارج[3]، بخلاف العلم والقدرة والحياة فإنها صفات حقيقية.

ويقولون: عالمية الله غير مُعَلَّلة بالعِلْم؛ لأن العالِمية له واجبة، والواجب لا يُعَلَّل بالغير، بخلاف عالميتنا فإنها معلَّلة بالعلم؛ إذ هي غير واجبة.

وقال أهل السنة وقوم من المعتزلة: إن لله سبحانه وتعالى صفات مغايرة لذاته تعالى: وهي العلم، والقدرة، والحياة، وغيرها من الصفات الثبوتية[4].

---

(١) أي: فراراً من القول بأن الله تعالى قابلٌ للكلام، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، وفاعلٌ لذلك، وغيرها من الصفات، وكأنهم يرون أن إثبات ذلك يستلزم التشبيه؛ إذ القبول والفِعْل مِنْ صفات الحوادث، هكذا زعموا، وتعالى الله عما يقولون عُلُوّاً كبيراً.

(٢) وهي ليست مصادر، بل العالمية والقادرية اسم فاعل، والحيية صفة مشبهة. والصفة المشبهة: هي لفظ مصوغ من مصدر اللازم للدلالة على الثبوت. فَحَيٌّ صفة مشبهة مشتقة من الفعل اللازم حَيَّ. انظر: شذا العرف ص٧٩.

(٣) أي: وجودها ذهني.

(٤) تنقسم الصفات عند الأشاعرة إلى قسمين: ثبوتية، وسلبية. فالثبوتية قسمان: منها ما يدل على نفس الذات دون معنى زائد عليها وهي الوجود. ومنها ما يدل على معنى زائد على الذات وهي صفات المعاني والمعنوية، إلا أن هذا المعنى الزائد وجودي في المعاني، وثبوتي في المعنوية. فصفات المعاني دلَّت على معنى زائد على الذات، وكذلك المعنوية؛ إذ هي عبارة عن قيام المعاني بالذات. وقد سبق في أول الكتاب الكلام عن صفات المعاني والمعنوية. أما الصفات السلبية فهي عند الأشاعرة خمس صفات: وهي القدم، والبقاء، والقيام بالنفس، والمخالفة للحوادث، والوَحْدانية. والصفات السلبية: هي التي دلَّت على سلب ما لا يليق به سبحانه. أي: تسلب من الذهن أضدادها. انظر: شرح جوهرة التوحيد ص٨٥، ٨٨.

ثم قال الذين نفوا الحال[1]: العالِمية والقادرية والحيية نفسُ العلم والقدرة والحياة[2].

وقال مثبتوا الحال: عالمية الله: حالةٌ معلَّلة بمعنى قائمٍ به (3)وهو العلم(3)، وكذا القادرية بالقدرة، والحيية بالحياة[4].

وإذا عرفت هذا ظهر أن الأشاعرة ومَنْ وافقهم قالوا: إن الله تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي/ بالحياة. والجبائيان[5] قالا: إنه تعالى [ص١/١٨٢] عالم بالذات لا بالعلم، قادر بالذات لا بالقدرة، (*حي بالذات لا بالحياة*). فقد جوزوا صدق المشتق الذي هو العالِم بدون صدق المشتق منه (6)الذي هو العلم.

واستدل في الكتاب على امتناع إطلاق المشتق بدون المشتق منه(6): بأنه لو صح المشتق بدون صدق أصله للزم وجود/ الكل بدون الجزء؛ لأن [ت١/٧٠] الأصل الذي هو المشتق منه جزء للمشتق؛ لأن المشتق يدل على الأصل وعلى ذاتٍ متصفة به كالعالِم مثلاً فإنَّ مدلولَهُ ذاتٌ متصفة بالعلم[7]، فالعلم الذي هو أصل العالِم جزء من مجموع معناه، فلو صح العالِم بدون العلم

---

(١) وهم المعتزلة، ويريدون بنفي الحال: نفي المصادر التي اشتقت منها تلك الصفات.

(٢) أي: يريدون بهذا عدم إثبات المصادر، فلا يقولون عالِمٌ بِعِلْم، وقادِرٌ بقدرة، بل تلك المشتقات هي نفس المشتق منه، فلا يُرجعون عالِمِيَّته إلى العلم، وقادريته إلى القدرة.

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) فالصفات موجودة مع مصادرها.

(٥) هما أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائيان، وقد سبقت ترجمة أبي هاشم. أما أبو علي فهو محمد بن عبد الوهاب البصريّ، شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف. ولد سنة ٢٣٥هـ. كان على بدعته متوسِّعاً في العلم، سَيَّال الذهن، وهو الذي ذلَّل الكلام وسَهَّله، ويسَّر ما صعب منه. من مصنفاته: الأصول، النهي عن المنكر، الأسماء والصفات، وغيرها. تُوفي رحمه الله سنة ٣٠٣هـ.
انظر: وفيات ٤/٢٦٧، سير ١٤/١٨٣.

(*) في المطبوعة ١/١٤٦، وشعبان ١/٢٢٦: «هي بالذات بالحياة». وهو تحريف وسقط.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) سقطت من (ت).

للزم ما ذكرناه[1]. ولا يُنْقض هذا بصحة إطلاق اسم الكل على الجزء؛ لأن ذلك من باب المجاز، والكلام في صحة الإطلاق الحقيقي[2].

[ك/٩٨] **قال: (الثانية: شَرْط كونه حقيقة دوامُ أصله/ ، خلافاً لابن سينا وأبي هاشم؛ لأنه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق إيجابه. قيل: مطلقتان فلا يتناقضان. قلنا: مؤقتتان بالحال فإنَّ أهل العرف تَرْفع أحدهما بالآخر).**

المسألة السابقة في اشتراط صِدْق المشتق منه في كون المشتق حقيقة، سواء أدام[3] معنى المشتق منه إلى حالة الإطلاق[4] أم لم يدم. وهذه[5] في اشتراط دوام معنى المشتقِ منه إلى حالة إطلاق المشتق، فهي أخص من تلك.

فنقول: إطلاق الاسم المشتق باعتبار الحال[6] حقيقةٌ بالإجماع، وباعتبار المستقبل مجازٌ بالإجماع[7]، وأما إطلاقهُ باعتبار الماضي كإطلاق الضارب على مَنْ صدر منه الضرب وانتهى:

فقال الجمهور: إنه [8]غير حقيقة[8]. قال[9] الإمام: «وهو الأقرب»[10] واختاره في الكتاب.

---

(١) وهو وجود الكل بدون وجود الجزء، وهو مستحيل.

(٢) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/٣٢٧، التحصيل ١/ ٢٠٤، الحاصل ١/ ٣١٠، نهاية السول ١/ ٧٢، السراج الوهاج ١/ ٢٨٢، البحر المحيط ٢/ ٣٣٥، فواتح الرحموت ١/ ١٩٢، شرح الكوكب ١/ ٢١٩.

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): «دام».

(٤) أي: إطلاق الكلام بالمشتق.

(٥) أي: هذه المسألة التي نتكلم عنها الآن.

(٦) أي: باعتبار كون معناه متحققاً حال النطق والتكلم.

(٧) قال القرافي: «إطلاقُ اللفظ المشتق ومسمى المشتق منه مقارِن ـ حقيقةٌ إجماعاً، كتسمية الخمر خمراً. وإطلاقُه وهو مستقبَلٌ مجازٌ إجماعاً، كتسمية العنب خمراً». نفائس الأصول ٢/ ٦٦٤.

(٨) في (ك): «مجاز».

(٩) في (غ): «وقال».

(١٠) انظر: المحصول ١/ق١/٣٢٩.

وقال ابن سينا وأبو هاشم ووالده أبو علي: إنه حقيقة(١).

وفي المسألة مذهبٌ ثالث: أن معنى المشتق منه إنْ كان مما يمكن بقاؤه كالقيام والقعود(٢) ـ اشترط بقاؤه(٣) في كون المشتق حقيقةً وإلا(٤) فلا. حكاه الآمدي(٥)، والإمام ذكره بحثاً من جهة الخصم ثم أجاب عنه: بأن أحداً من الأمة لم يقل بهذا الفرق(٦) فيكون باطلاً(٧).

واعلم أنَّ محل الخلاف في المسألة إنما هو في صِدْق الاسم فقط، أعني: هل يسمى مَنْ ضَرَبَ أمسِ الآن بضارب؟ وهو أمر راجع إلى اللغة، وليس النزاع في نسبة المعنى، أعني: في أن زيداً الضارب أمس هل هو الآن ضارب؟ فإن ذلك لا يقوله عاقل(٨).

وإذا تبين أن محل/ النزاع إنما هو في صدق الاسم ـ فاعلم أيضاً أن الذي يتجه أن الخلاف أيضاً ليس في الصفات القارة(٩) المحسوسة كالبياض والسواد؛ لأنا على قَطْع بأن اللغوي لا يطلق على الأبيض بعد اسوداده أنه أبيض، وقد قال الإمام في آخر المسألة: لا يصح أن يقال لليقظان(١٠) إنه نائم، اعتباراً بالنوم السابق(١١). وادعى الآمدي في ذلك الإجماع فقال: «لا [ص١٨٣/١]

---

(١) انظر: نهاية السول ٢/ ٨٢، الحاصل ١/ ٣١١، ٣١٢.

(٢) وكالضرب والأكل. انظر: أصول الفقه لأبي النور زهير ٢/ ٢٢١.

(٣) أي: بقاؤه إلى حالة الإطلاق.

(٤) أي: وإن لم يمكن بقاؤه كالكلام والخبر والقول، وهي من المصادر السَّيَّالة التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود. انظر أصول الفقه لأبي النور زهير ٢/ ٢٢١، وشرح الكوكب ١/ ٢١٧.

(٥) انظر: الإحكام ١/ ٥٤، وشرح الكوكب ١/ ٢١٧.

(٦) وهو أنه إن كان معنى المشتق منه يمكن بقاؤه فيشترط، وإلا فلا.

(٧) انظر: المحصول ١/ق١/ ٣٣٤، ٣٣٥.

(٨) يعني: ليس النزاع في نسبة المعنى، وهو نسبة الفعل الماضي إليه في الحاضر، بل في التسمية له بما صدر منه سابقاً.

(٩) أي: الثابتة.

(١٠) سقطت من (ت).

(١١) انظر: المحصول ١/ق١/ ٣٤٠.

يجوز تسمية النائم قاعداً، والقاعدِ نائماً[1] بإجماع المسلمين وأهل اللسان»[2]. وهذا واضح من اللغة، وإنما الخلاف في الضرب ونحوه من الأفعال المُتَقَضِّية/[3]، فإطلاق[4] المشتق[5] على محلّها[6][7] من باب [غ/١/٤٥] الأحكام[8]، فلا يبعد إطلاقه[9] حال خلوه[10] عن[11] مفهومه[12]؛ لأنه أمرٌ حُكْمي.

ويتبين[13] من هنا وجه انفصال الماضي عن المستقبل حيث كان إطلاقه[14] باعتبار الماضي أولى لأن مَنْ حصل منه الضَّرْب في الماضي قد يُسْتصحب حكمه[15]، وأما المستقبل فلم يثبت له حكمٌ حتى يُستصحب[16].

إذا عرفتَ ذلك فنقول: استدل المصنف على ما اختاره من أنه ليس

---

(١) عبارة الإحكام: «.. القائم قاعداً، والقاعد قائماً».
(٢) انظر: الإحكام ١/٥٦، والنقل بتصرف كما هو الغالب في نقل الشارح رحمه الله تعالى. وانظر: شرح الكوكب ١/٢١٨.
(٣) أي: التي تقع وتنقضي كالضرب والكلام والجلوس والقعود والضحك والبكاء، ونحو ذلك.
(٤) في (ك): «وإطلاق».
(٥) وهو الضارب ونحوه.
(٦) سقطت من (ت).
(٧) وهي الذات التي صدر منها الضرب ونحوه. وأهل الفلسفة يسمون الموصوف محلاً.
(٨) أي: الحكم بصدور الضرب.
(٩) أي: المشتق.
(١٠) أي: خلو المحل، وهي الذات الموصوفة بالضرب.
(١١) في (ص): «من».
(١٢) أي: مفهوم المشتق. والمعنى: فلا يبعد إطلاق المشتق حال خلو الذات من مفهوم المشتق، وهو المصدر.
(١٣) في (ص): «وتبين».
(١٤) أي: إطلاق المشتق.
(١٥) أي: إلى حال النطق.
(١٦) أي: في حال النطق، فيكون إطلاق المشتق باعتبار ما حصل في الماضي أولى منه باعتبار ما يحصل في المستقبل.

بحقيقة: بأنه يصدق نَفْي(*) المشتق عند زوال المشتق منه، فنقول: زيد ليس بضارب. فلو صدق الإيجابُ حقيقةً(١): وهو زيد ضارب ـ للزم اجتماع النقيضين، أعني: صدق(٢) نَفْي الضرب وإثباتِهِ. فتقرر أنه إنما يصدق مجازاً(٣)؛ لأن صحة النفي من أمارات المجاز(٤).

واعْتُرِض على هذا: بأن قولنا: ضاربٌ وليس بضارب ـ قضيتان مُطْلَقتان(٥) لم يتحد وقتُ الحكم فيهما فلا يتناقضان؛ لجواز أن يكون وقت السلب غيرَ وقت الإثبات.

وأجاب في الكتاب: بأنهما مؤقتتان بحال التكلم(٦)، وأغنى عن هذا

(*) في المطبوعة ١/١٤٨: «ففي». وهو خطأ.

(١) أي: في حال زوال المشتق منه.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: إنما يصدق إطلاق المشتق عند زوال المشتق منه مجازاً.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: غير مُوَجَّهتين، يعني: لم تُقَيَّد بجهة معينة، مثل التقييد بالوقت، أو بالضرورة أو بالإمكان، كما هو الحال في القضايا الموجهة. انظر: شرح التهذيب ص٢٦، والمنهج القويم في المنطق الحديث والقديم ص١١٦.

(٦) أي: زيد ضارب في وقت التكلم. وزيد ليس بضارب في وقت التكلم. فهنا يحصل التناقض؛ لأن الوقت صار متحداً. أي: هاتان القضيتان من قبيل القضية الوقتية المطلقة: وهي التي حُكِم فيها بضرورة المحمول للموضوع في وقت معين من أوقات الموضوع. مثاله: كل قمرٍ منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس. فالانخساف ضروري الثبوت للقمر في وقت خاص: وهو حيلولة الأرض بينه وبين الشمس. وكذا في مثالنا هنا، فالضرب مؤقت بالضرورة في وقت التكلم، وعدمُه مؤقت بالضرورة في وقت التكلم. والقضية الوقتية المطلقة هي من أقسام القضايا الموجهة: وهي التي صُرِّح فيها بكيفية النسبة بين الموضوع والمحمول. مثلاً: كل إنسان حيوان. قضية مطلقة؛ لأنه لم يُصَرَّح فيها بكيفية النسبة، هل نسبة المحمول إلى الموضوع ضرورية، أو دائمة، أو ممكنة، هل في وقت خاص، أو في وقت غير معين. والذي يكون به بيان النسبة بين الموضوع والمحمول يسمى جهة. فمثلاً لو قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة. فقولنا: بالضرورة هي جهة جَعَلت القضية موجهة، أي: النسبة بين الموضوع والمحمول ضرورية، فالحيوانية ثابتة بالضرورة، أي: ما دامت ذاته موجودة، فالانفكاك ممتنع، فلا يجوز لك أن تقول: الإنسان ليس بحيوان. انظر: القضايا الموجهة وأقسامها في: شرح التهذيب ص٢٦، المنهج القويم ص١١٦.

التقييد[1] فَهْمُ أهلِ العُرْف؛ إذ لو لم يكن كذلك لما جاز استعمال كل واحد منهما في تكذيب الآخر ورفعه، لكن أهل العرف يستعملون ذلك[2] فيكونان[3] متناقضين[4]، وهو المطلوب.

فإن قلت: سَلَّمنا أنهما مؤقتتان بالحال[5]، وأنهما متناقضتان، ولكن لا نسلم أنه حينئذ[6] يصح إطلاقُهما[7]؛ لأنه لا يصح: ليس بضارب في الحال، وهل قولكم: إن ذلك يصح، إلا مصادرة على المطلوب!

قلت: صِدْق «ليس بضارب في الحال» لا يَقْبل المنازعة، إلا ممن لم يفهم معنى هذا الكلام، وذلك لأنا لم نعن بذلك سلب إطلاق الاسم[8] حتى يقال: إنه مصادرة على المطلوب، بل إنَّ المَعْنى/[9] غير ثابت في [ص/١٨٤/١] الحال؛ وقد قدمنا أنه لا ينازع في ذلك عاقل. ويقرر عندك أنَّ المَعْنِيَّ[10] بقولنا: يصدق «ليس بضارب/ في الحال» تحققُ المعنى[11] لا صِدْق [ك/٩٩] الإطلاق[12] أن(*) الخصوم[13] سلَّموا هذه المقدمة لَمَّا ذكرها الإمام وغيره، وما اعترض أحدٌ بهذا السؤال[14].

---

(١) أي: التقييد بحال التكلم.
(٢) أي: التكذيب والرفع.
(٣) أي: الإطلاقان: زيد ضارب، وزيد ليس بضارب.
(٤) لأن نقيضَ كلِّ شيءٍ رفعه.
(٥) أي: حال التكلم.
(٦) أي: حين التوقيت بالحال.
(٧) أي: التلفظ بهما على سبيل التسمية.
(٨) أي: سلب إطلاق اسم الضارب عليه.
(٩) أي: الضرب، وهي الصفة المشتقة.
(١٠) أي: المقصود.
(١١) أي: حدوث الفعل في الحال، والمراد بالفعل هنا فعل الضرب.
(١٢) أي: لا صِدْق إطلاق الاسم المشتق في الحال.
(*) في المطبوعة ١٤٨/١، وشعبان ٢٢٩/١: «إذ». وهو خطأ.
(١٣) جملة «أن الخصوم» فاعل «يقرر».
(١٤) انظر: المحصول ١/ق٣٢٩/١.

فإن قلت: سَلَّمنا أنه يصح «ليس بضارب في الحال»[1] ولكن لا نسلم استلزامها صحة «ليس بضارب»[2].

قلت: لأن ليس بضارب مطلقة، وليس بضارب في الحال مؤقتة، والمطلقة جزء من المؤقتة. ولتوضيح ذلك فنقول: إذا قَيَّدت في الإيجاب أو في السلب بزمان، ولم تَجْعل الزمان جزءاً من المحمول ـ كانت القضية مُوَجَّهةً مؤقتة. وإن لم تُقَيِّد[3] كانت القضية مطلقة، وهي جزء من المؤقتة. والقيد المذكور في المؤقتة كقولنا: زيد ضارب الآن [4]أو ليس بضارب الآن ـ إذا جعلناه[5] جهةً معناه: تقييدُ نسبةِ المحمول الذي هو «ضارب» إلى الموضوع الذي هو «زيد» إيجاباً أو سلباً[6]. فإذا قلت: زيدٌ ضاربٌ الآن ـ فمعناه[7] أن نسبة ضارب إلى زيد ثابتة الآن. وإذا قلت: زيد ليس بضارب الآن[4] فمعناه[8]: أن نسبة ضارب إلى زيد منتفية[9] الآن، والآن ظرف للانتفاء[10] لا للنفي، فإن النفي هو الحكم وهو حاصل الآن[11]، والانتفاء[*]: مَدْلُولُه[12]،

---

(١) لأن المراد بها: أن معنى الضرب غير متحقق الآن.

(٢) أي: من غير تقييد بالحال؛ لأن سلب الضرب عن زيد في الحال لا يستلزم سلب الضرب عنه في جميع الأحوال، لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم. كقولنا: الحمار ليس بحيوان ناطق، فإنه صادق، مع أنه لا يصدق قولنا: إنه ليس بحيوان. انظر: نهاية السول ٢/ ٩٤.

(٣) يعني: إن لم تقيد الإيجاب أو السلب بزمان.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: إذا جعلنا القيد، وهو «الآن».

(٦) قوله: «إيجاباً أو سلباً» حال من: «تقييد». يعني: الضرب ثابت لزيد الآن. أو ليس بثابت لزيد الآن.

(٧) في (غ): «معناه».

(٨) في (ت)، و(غ): «معناه».

(٩) في (ص): «ممتنعة».

(١٠) في (غ): «الانتفاء».

(١١) أي: حال التكلم، فالمتكلم نفى الضرب الآن في حال التكلم، لا في الزمان الماضي.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٤٨، وشعبان ١/ ٢٢٩: «وانتفاء». وهو خطأ.

(١٢) فالنفي: هو الحكم بالانتفاء. والانتفاء (أي: انتفاء مدلول هذا الكلام) هو مدلول النفي.

وهو[1] بحسبه قد يكون الآن كما في هذا المثال، وقد يكون أمسِ أو[2] غداً على حسب ما تأتي المؤقتة[3].

وقد يأتي الظرف[4] جزءاً من المحمول كقولك: زيد ضارب الآن، تريد أن ضَرْبَه الآن ثابت، أو ليس بضارب الآن، تريد ضربه الآن منفي[5]. فهذه ليست موجهة والمنفي فيها أخص من المنفي في الموجهة والمُثْبَت أخص[*] من المثبت.

ولنزد ذلك إيضاحاً فنقول: إذا قلت: ليس زيدٌ ضارباً الآن أو[6] يوم الجمعة ـ فلا يجوز أن يكون الآن أو يوم الجمعة ظرفاً لحكمك[7]، ألا ترى أنك تقول: يوم الجمعة ـ وأنت غير حاكم فيه[8]. وبقي بعد هذا أن يوم الجمعة إما أن يكون ظرفاً لانتفاء الضرب المقيَّد بذلك الوقت أو المطلق. و[9]المعنى: أن زيداً يصدق يومَ الجمعة أنه ليس بضارب، ومن ضرورة انتفائه/ انتفاء المقيد. وإذا وضح أن المطلقة جزء من المؤقتة[10] [ت١/٧١] صح تعبير الإمام في «المحصول» بالكل والجزء، ودعواه استلزام الكُلِّ

---

(١) أي: الانتفاء.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) يعني: أن الحكم بالنفي يكون الآن، لكن مدلوله وهو الانتفاء قد يكون الآن، وقد يكون في الماضي، وقد يكون في المستقبل، فلا يلزم من كون النفي الآن أن يكون الانتفاء الآن، بل قد يكون قبله، وقد يكون بعده.

(٤) وهو الآن.

(٥) في (ص): «منتف».

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٤٨، وشعبان ١/ ٢٣٠: «بأخص». وهو خطأ.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) وهو النفي بليس؛ لأن الظرف وهو «الآن» أو «يوم الجمعة» ليس ظرفاً للنفي، بل ظرفاً للمحمول، فالنفي للمحمول عن الموضوع حالة كون المحمول مقيداً بذلك الظرف، فالحكم بالنفي وارد على المحمول وهو مقيد، فلا يجوز جعل القيد للحكم بالنفي.

(٨) يعني: غير قائل لذلك الحكم فيه، بل تقوله في يومٍ غيره.

(٩) في (ت): «أو». وهو خطأ.

(١٠) في (غ): «المقيَّدة».

الجزءَ، وليس[1] مراده الجزء من حيث اللفظ بل من حيث المعنى.

فإن قلت: المطلقة أعم من المؤقتة فكيف تستلزمها المؤقتة؟

قلت: أصل المطلقة كذلك، ولكن قد يعرض لها ما يقيدها لغة أو عرفاً وقد ادعيناه هنا حيث قلنا: إن العرف يؤقتها[2] بحال التكلم ودلَّلنا عليه. فالمطلقة[3] وإن كانت مطلقة في اللفظ فهي مقيدة بحسب العرف؛ فكأن[4] ذلك منطوقاً به فساوت[*] المؤقتة، وإنما دلالة المؤقتة صريحة في الوقت، ودلالة المطلقة ظاهرة، ولهذا المعنى لم يأت الإمام في «المحصول» بلفظ الأعم والأخص؛ لأنه يضره، فإنه يدعي تساويهما عرفاً ولغة، فكيف يقول: إن أحدهما أعم من الآخر، بل تَرَكَ ذلك وعدل إلى الكل والجزء فإنه صحيح على التقديرين، أعني: من حيث العقل والأصل، ومن حيث الاستعمال، والجزء قد يكون مساوياً في الوجود: كالناطق فإنه جزء الإنسان ومساوٍ له بخلاف الأعم، فإنه قد يوجد بدون الأخص/. [غ/١/٤٦]

فإن قلت: قد فهم أصحاب الإمام أن مراده الأعم والأخص ومنهم صاحب «التحصيل»، فقال: يصدق: ليس بضارب؛ لصدق الأخص منه: وهو ليس بضارب في الحال[5].

قلت: قال والدي رضي الله عنه في كتابه «الاتساق في بقاء وجه الاشتقاق» وهو مختصر وضعه في هذه المسألة: «إنهم[6] ما فهموا جيداً».

---

(١) في (ص): «ليس».

(٢) في (ص): «يؤقتهما». وضمير التثنية يعود على القضيتين المطلقتين السابقتين الموجبة والسالبة: زيد ضارب، وزيد ليس بضارب. لكن المثبت أحسن؛ لأن الضمير يعود إلى أقرب مذكور وهي القضية المطلقة.

(٣) في (ت): «بالمطلقة». وهو خطأ.

(٤) في (ك): «وكأن».

(*) في المطبوعة ١/١٤٩، وشعبان ١/٢٣٠: «فسارت». وهو خطأ.

(٥) انظر: التحصيل ١/٢٠٦.

(٦) أي: الأصحاب.

وأطال النَّفَس في ذلك، وأجاب عن سؤال لصاحب «التحصيل» ذَكَره على هذا وعَظُم خطبه ونحن لم نذكر السؤال، لكونه مبنياً على ما[1] فهمه صاحب «التحصيل» من أن الكل أعم والجزء أخص[2]. وقد بَيَّنا أنَّ الإمام لم يُرِد بالكل والجزء الأعمَّ والأخصَّ، وأن الجزء قد يكون مساوياً.

قال: (وعُورض بوجوه:

الأول: أن الضارب مَنْ له الضَّرْب وهو أعم [3]من الماضي[3]. وَرُدَّ: بأنه أعم من[4] المستقبل أيضاً وهو مجاز اتفاقاً.

الثاني: أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي[5]. ونوقض: بأنهم اعملوا المستقبل.

[ك/١٠٠] **الثالث: أنه/ لو شُرِط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة. وأجيب: بأنه لما تعذر استعمال أجزائه اكْتُفِي بآخر جزء.**

الرابع: أن المؤمن يُطْلَق[6] حالة الخلو عن مفهومه. وأجيب: بأنه [ص/١٨٦] **مجاز، وإلا لأُطْلق/ الكافر على أكابر الصحابة حقيقة).**

عارض الخصمُ دليلَنا بأوجهٍ زعم أنها تدل على مطلوبه:

الأول: أن الضارب عبارة عمن ثبت له الضرب، وهو أعم من أن يكون دائماً أوْ لا[7]؛ فيكون إطلاقه على أفراده على سبيل الحقيقة، كإطلاق العام على أفراده.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) انظر: التحصيل ١/ ٢٠٤.

(٣) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٥٠، وشعبان ١/ ٢٣١.

(٤) في (ص)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٥٠، وشعبان ١/ ٢٣١: «في». وهو خطأ.

(٥) في (غ): «الماضي».

(٦) في (ت)، (غ)، و(ك): «يصدق».

(٧) يعني: أن الضارب هو مَنْ ثبت له الضَّرْب سواءٌ كان ذلك دائماً أو منقطعاً.

وأجاب: بأن ذلك منقوضٌ بأنه[1] أعم من المستقبل أيضاً[2]؛ فيلزم أن يكون حقيقة فيه[3]، ولا قائل به[4].

ولقائل أن[5] يقول: إذا كان الضارب مَنْ ثبت له الضرب ـ فهو غير صادق باعتبار المستقبل؛ لأنه ما ثبت له فلا يتجه قولكم[6]: إنه أعم من المستقبل أيضاً.

الثاني: أن جمهور النحاة قالوا: النعت أي: المشتق[7]، كاسم الفاعل واسم المفعول إذا كان بمعنى الماضي وليس معه «أل» [8]فهو لا[8] يَنْصِب مفعوله[9]، بل يتعيَّن أن يُجَر بالإضافة إليه تقول: مررت برجلٍ ضاربِ زيدٍ

---

(١) أي: الضارب.

(٢) يعني: فيطلق على المستقبل، وعلى الماضي، وعلى الحاضر.

(٣) أي: في المستقبل.

(٤) أي: ولا أحد يقول بأن إطلاق الضارب في المستقبل حقيقة.

(٥) سقطت من(ص)، والمطبوعة ١/ ١٥٠، وشعبان ١/ ٢٣١.

(٦) أي: جوابكم عن دليلنا.

(٧) قال ابن عقيل رحمه الله تعالى: «لا يُنْعت إلا بمشتق لفظاً أو تأويلاً. والمراد بالمشتق هنا (أي: في باب النعت): ما أُخذ من المصدر للدلالة على معنى وصاحبه: كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة باسم الفاعل، وأفعل التفضيل. والمؤول بالمشتق: كاسم الإشارة نحو: مررت بزيدٍ هذا. أي: المشارِ إليه وكاسم الموصول، وذو التي بمعنى صاحب، وأسماء النسب». شرح ابن عقيل ٢/ ١٩٥، مع اختصار وتصرف.

(٨) سقطت من (غ).

(٩) اسم الفاعل يعمل عمل فِعْله فيرفع الفاعل، وينصب المفعول، واسم المفعول يعمل عمل فِعْله المبني للمجهول، فيرفع المفعول، وإن كان له مفعولان رفع أحدهما ونصب الآخر، وهما يعملان عمل فعلهما إن كانا مجردين عن «أل» بشرط أن يكونا بمعنى الحال أو الاستقبال، وأن يعتمدا على شيء قبلهما كأن يقعا خبرين نحو: هذا ضاربٌ زيداً الآن، أو غداً. الزيدان مضروبان الآن، أو غداً. وإن كانا بمعنى الماضي وهما مجردان لم يعملا، فلا تقول: هذا ضاربٌ زيداً أمسِ. بل يجب إضافته، فتقول: هذا ضاربُ زيدٍ أمسِ.

انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٢/١٠٦، ١١٨، ١٢١، جامع الدروس العربية للغلاييني ٣/ ٢٨٢. =

أمسِ. وهذا يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي، والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وأجاب: بأن هذا منتقض بإجماعهم على إعماله إذا كان بمعنى الاستقبال؛ لأن ما قلتموه في الماضي يأتي بعينه في المستقبل مع أنه مجاز اتفاقاً[1].

الثالث: لو كان بقاء[2] «المشتق منه» شرطاً في صحة إطلاق «المشتق» حقيقة[3] ـ لاستحال إطلاق المتكلم والمخبِر بطريق الحقيقة على شيءٍ أصلاً[4]؛ لأن المُشْتق منه[5] وهو الكلام والخبر لا يمكن بقاؤهما؛ لأنهما من الموجودات التي هي غير قارة الذات[6].

وأجاب بمنع الملازمة[7]؛ وذلك لأن الشرط أحد الأمرين: إما بقاء المشتق منه وذلك فيما يمكن بقاؤه، أو بقاء آخر جزءٍ من أجزائه[8]، إن لم

= **فائدة:** وينبغي أن يُعْلم أن اسم الفاعل العامل عمل فعله يجوز في مفعوله وجهان: الجر بالإضافة، والنصب على المفعولية، فتقول: هذا ضاربُ زيدٍ الآن أو غداً. وهذا ضاربٌ زيداً الآن أو غداً. وفائدة الإضافة التخفيف في اللفظ؛ ولذلك يقال لها الإضافة اللفظية، أي: لا تفيد تخصيصاً ولا تعريفاً. وكذلك اسم المفعول يجوز في معموله الجر والرفع على النيابة عن الفاعل. فتقول: هذا مضروبُ الولدِ. بالجر. وهذا مضروبٌ الولدُ. بالرفع. والإضافة لفظية كما تقدم.

(١) أي: مع أن إطلاق اسم الفاعل واسم المفعول في المستقبل مجاز اتفاقاً، فلزم أن يكونا في الماضي كذلك.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) قوله: لو كان بقاء... إلخ هذا مقدم.

(٤) قوله: لاستحال إطلاق... إلخ هذا تالي.

(٥) سقطت من (ت)، و(ص)، و(غ)، والمطبوعة ١/ ١٥٠، وشعبان ١/ ٢٣٢.

(٦) فالمتكلم إذا أطلق عليه هذا اللفظ يكون باعتبار ما مضى من كلامه الذي فني وانتهى؛ لأن الكلام لا يبقى. قال الإسنوي: «... لأن الكلام ونحوه اسمٌ لمجموع الحروف، ويستحيل اجتماع تلك الحروف في وقت واحد؛ لأنها أعراض سيالة لا يوجد منها حرف إلا بعد انقضاء الآخر». نهاية السول ٢/ ٩٦.

(٧) أي: الملازمة بين المقدم والتالي.

(٨) أي: أجزاء المشتق منه.

=

يُمكن بقاؤه بالكلية، لأن وضع اللغة غير مبني على المضايقة في مثل هذه الأمور[1]، وهذا كإطلاقهم الحال على الزمان المعيَّن مع أن الموجود منه ليس إلا جزءاً واحداً[2].

الرابع: أنه لو اشترط بقاء «المشتق منه» في صحة إطلاق «المشتق» حقيقةً ـ للزم أن لا يصح إطلاق المؤمن بطريق الحقيقة على مَنْ خلا عن مفهومه[3] بالنوم مثلاً، ولكن ذلك باطل؛ لأنهم يطلقونه عليه، والأصل في الإطلاق الحقيقة[4].

وأجاب: بأن إطلاقه ليس على سبيل الحقيقة، بل هو مجاز، وإلا لصح إطلاق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة بسببِ كفرٍ تَقَدَّمَ إذِ الاطراد[*] من/ لوازم الحقيقة. [ص١/١٨٧]

---

(١) فإطلاق الكلام حقيقة على المتكلم لا بد وأن يكون في آخر جزء من أجزاء الكلام، أما إذا انتهى المتكلم من كلامه ـ فإطلاق المتكلم عليه مجاز لا حقيقة. قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «... لما تعذر اجتماع أجزاء الكلام وشبهه اكتفينا في الإطلاق الحقيقي بمقارنته لآخر جزءٍ؛ لصدق وجود المشتق منه مع مقارنته لشيء منه. فمن قال: قام زيد مثلاً، إنما يصدق عليه متكلم حقيقة عند مقارنة الدال فقط، لا قبلها ولا بعدها». نهاية السول ٢/٩٦.

ومن الأمثلة أيضاً على الوجود غير القار الحركة، فلا يوصف الجسم بأنه متحرك حقيقة إلا في حال التحرك، أي: في آخر جزء من أجزاء الحركة.

(٢) أي: مع أن الموجود من الزمان المعيَّن ليس إلا جزءاً واحداً حال التكلم، وأما قبل التكلم فتلك الأجزاء من الزمان معدومة فانية، فالزمان غير قار الذات، ومع ذلك أطلقنا الحال على الزمان المعيَّن.

(٣) وهو الإيمان.

(٤) قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «بيانه: أن الواحد منا إذا نام يصدق عليه أنه مؤمن، ولا يصدق عليه الإيمان في تلك الحالة؛ لأنه إما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الأشعري، أو عن العمل كما هو مذهب المعتزلة، وكلٌ منهما ليس بحاصلٍ في حال نومه». نهاية السول ٢/٩٦.

(*) في المطبوعة ١/١٥١، وشعبان ١/٢٣٢: «الاطرار». وهو خطأ. والاطراد: هو الانطباق على جميع الصور. وهو المعبر عنه بالتلازم في الثبوت، فكلما وجدت العلة وجد الحكم، فالحكم مطرد مع العلة، أي: جار معها حيث تجري، وموجود معها حيث وجدت. فحيث وجدت الحقيقة وجدت أفرادها، ولا تتخلف الحقيقة عن أفرادها، وإلا لم يكن ذلك الفرد حقيقة.

انظر: التعريفات للجرجاني ص١٢٣، والمصباح المنير ٢/١٧، مادة (طرد).

ولقائل أن يقول: إن الإيمان الطارئ بعد الكفر يضاده؛ فلذلك لم يصح إطلاق الكافر على من صدر منه في الماضي، إذ هو[1] وصف وجودي يضاد الأول، فكان[2] كإطلاقك على الأسود أنه أبيض باعتبار بياضه المتقدم، وقد قَدَّمنا أن ذلك ليس من محل النزاع.

فوائد:

إحداها: اعلم أنا لا نعني بالحال حال نطقنا بل حال اتصافه بالمشتق منه[3]. فإذا قلت: اقتلوا المشركين ـ فمعناه: الأمرُ بقتل مَن اتصف بالشرك وإن لم يكن وقتَ قولك: اقتلوا المشركين ـ متصفاً به.

وقد خَفِي ذلك على[4] بعض الفضلاء [5]فظن[6] أنه لا يشمل مَنْ يأتي[5] بعد ذلك إلا مجازاً[7].

---

(١) أي: الكفر.

(٢) في (ك): «وكان».

(٣) أي: قولنا: إطلاق الاسم المشتق باعتبار الحال حقيقة بالإجماع، لا نعني بالحال حال النطق؛ لأنه قد لا يكون المطلق عليه متصفاً بذلك المشتق حال النطق، فكيف يكون الإطلاق حقيقة! بل نعني بالحال: وقت اتصافه بالمشتق منه، فيكون إطلاق المشتق عليه في ذلك الوقت حقيقة، سواء كان ذلك الوقت في وقت النطق، أو في المستقبل، فمتعلَّق الإجماع هو الإطلاق وقت الاتصاف، سواء في زمن النطق أو بعده، وليس متعلَّقة الإطلاق وقت النطق فقط. وقد فَصَّل الشارح رحمه الله تعالى هذه الفائدة في كتابه «الأشباه والنظائر» تفصيلاً بديعاً نفيساً يحسن مراجعته في ٢/ ٨١.

(٤) في (غ): «عن».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ك): «وظن».

(٧) وهذا الفاضل هو القرافي رحمه الله تعالى، إذ قال: «إنَّ نصوص الكتاب والسنة لا تتناول مَنْ كان في زماننا إلا بطريق المجاز، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾؛ لأن هذه المشتقات لا تتناول على وجه الحقيقة إلا مَنْ كان متصفاً بها وقتَ نزولها، وأما مَنْ بعد ذلك فهي مجاز.

لكنه قال ذلك تفريعاً على هذه المسألة ومستشكلاً إياه، إذ قال بعد ذلك: «وهو خلاف الإجماع، بل أجمع العلماء على أن هذه الألفاظ حقائق في هذه المعاني، فكيف =

الثانية: الحقيقة والمجاز إنما هما باعتبار الاستعمال، فإذا قلت: زيد ضارب فهنا أمران:

أحدهما: استعمال ضارب في معناه أو غير معناه، وهو محل الحقيقة والمجاز.

والثاني: حَمْلُ ضاربِ على زيد[1]، وهذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز، ولا دلالة له على حالٍ ولا مُضِي ولا استقبال، بل هو مطلق بالنسبة إليها[2]، والقضية إن أطلقت احتملت الثلاثة[3] إلا أنا نحمله عند الإطلاق

= تُتَصور هذه المسألة، وكيف نَجْمع بينها وبين هذه القاعدة الإجمالية؟». نفائس الأصول ٢/ ٦٦٥.

ثم أجاب عن هذا الإشكال: بأن المشتقات قسمان: محكوم به، ومُتَعَلَّق الحكم، فالمحكوم به هو مثل قولنا: زيد صائم أو مسافر، فقد حكمنا عليه بهذه المشتقات.

ومتعلَّق الحكم هو مثل: أكْرِم العلماء، ولم نحكم بأن أحداً عالم، بل حكمنا بوجوب الإكرام لهم، وهو متعلَّق هذا الحكم، ومرادنا ـ في هذه المسألة ـ المشتقُّ إذا كان محكوماً به، أما إذا كان متعلَّق الحكم فهو حقيقة مطلقاً مِنْ غير تفصيل، والله سبحانه وتعالى لم يحكم في تلك الآيات بأن أحداً أشرك، ولا زنى، ولا سرق، بل حكم بوجوب القتل، والقطع، والجلد فقط، وهذه الطوائف متعلَّق الأحكام، فاندفع الإشكال عن نصوص الكتاب والسنة بتخصيص الدعوى. أي: دعوانا في مسألة المشتق بأنه حقيقة في حال النطق إذا كان محكوماً به، وأما إذا كان المشتق متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقاً بلا تفصيل، سواء في زمن النطق أو بعده.

وهذا الذي قاله القرافي رحمه الله تعالى يَرِد عليه أنه لم يقل به أحدٌ غيره إذ قال هو معترفاً بذلك: «مع أن كل مَنْ رأيته يتحدث في هذه المسألة يذكرها عموماً، وهو باطل إجماعاً وبالضرورة كما ترى».

نفائس الأصول ٢/ ٦٦٦، ويَرِد عليه أيضاً ما قاله الشارح من أنَّ المراد بالحال هو حال الاتصاف بالمشتق منه، لا حال النطق. والله أعلم.

فائدة: قد وجدت بعد ذلك أن الإسنوي رحمه الله تعالى نقل عن القرافي كلامه السابق مُقِراً له في كتاب التمهيد ص١٥٤، ولكن هذا لا يمنع حكمنا بأنه لم يقل به أحد سواه؛ لأن الإسنوي متأخر، والقرافي استنبط هذا التقسيم من عنده، فكان منفرداً به. وانظر ردَّ الشارح على القرافي في الأشباه والنظائر ٢/ ٨١.

(١) أي: جعل ضارب محمول، وزيد موضوع.

(٢) أي: إلى الأزمنة الثلاثة.

(٣) أي: قضية: زيد ضارب، إن أُطلقت فلم تُقَيَّد بزمن ـ احتملت الأزمنة الثلاثة.

على زمان النطق لغةً وعرفاً؛ ولأنه ليس غيره[١] أولى منه[٢].

وأما المحمول الذي هو ضارب فإنْ أريد به معناه ممن هو متصف بالضَّرْب في الحال[٣] كان حقيقة إما صدقاً إنْ طابق، أو كذباً إن لم يطابق. وإنْ أريد به غير معناه كان مجازاً[٤]. والأمر في السلب في جميع ذلك على ما قررناه[٥] لا يختلف.

[ك/١٠١] **الثالثة**: إذا قلت: زيدٌ ضاربٌ/ أمس أو غداً ـ فقد يُطْلِق المُطْلِق [غ/٤٧/١] أنه[٦] مجاز؛ لأن اسم/ الفاعل حقيقة في الحال، والتصريح بأمس أو غداً إنما هو قرينة لإرادة المجاز، كقولك: رأيتَ أسداً يرمي بالنشاب، وقد يُطْلِق أنه[٧] حقيقة [٨لأنه[٩] اتصل بمعموله[١٠]. والحق خلاف الإطلاقين[١١]؛ لأن الحَمْل[١٢] لا حقيقة[٨] فيه ولا مجاز كما عرفت، فحكمك على زيدٍ الآن بأنه ضارب غداً لا حقيقةَ ولا مجاز، والمحكوم به وهو ضارب غداً إنْ أريد معناه وهو أنه يحصل منه الضرب غداً كان حقيقة، مثل: زيد سيضرب غداً. وإن أريد به غير معناه كان مجازاً، وهكذا ضارب أمس. ولا يمكنك أن تُريد أنَّ الضّرْب الثابت الذي يقع غداً [ص/١٨٨/١] هو/ ثابت الآن فذلك مستحيل، لكن تريد أنه الآن محكوم عليه بالضَّرْب

(١) أي: غير زمان النطق.
(٢) سقطت من (غ).
(٣) أي: حال الإطلاق والنطق.
(٤) أي: إنْ أُريد به غير معنى الضرب كان الإطلاق مجازاً.
(٥) أي: في الإيجاب.
(٦)(٧) أي: قوله: زيدٌ ضاربٌ أمسِ أو غداً.
(٨) سقطت من (ت).
(٩) أي: ضارب.
(١٠) وهما ظرفا الزمان: أمسِ، أو غداً. فأمسِ ظرف زمان مبني على الكسر في محل نصب. غداً: ظرف زمانٍ منصوب بالفتحة على الظرفية.
(١١) أي: الحقيقة والمجاز.
(١٢) أي: جعل ضارب محمول على زيد، وزيد موضوع.

في غد، والحكم غير موصوف بحقيقة ولا مجازٍ، فإن أردتَ أن تَصِفَه الآن بضَرْبِهِ في غدٍ كان مجازاً[1]. والله أعلم.

فروع يتجه بناؤها على الأصل المذكور:

لو عُزِل القاضي فقال: امرأة القاضي طالق ـ هل يقع طلاقه[2]؟ فيه وجهان في فروع الطلاق من الرافعي[3].

آخر[4]: لو قال: إنْ كانت امرأتي في المأتم ـ فأَمَتي حرة، وإن كانت أمتي في الحمام فامرأتي طالق. وكانتا عند التعليق كما ذَكَر عَتَقت الأمة ولم تطلق المرأة؛ لأن الأمة[*] عتقت عند تمام التعليق الأول، وخرجت عن أن تكون أمته فلم يحصل شرط الطلاق، (*وهذا لأن*) أمته لا تكون حقيقةً إلا لمَنْ يملكها في الحال، ولو قَدَّم ذِكْر الأمة فقال: إنْ كانت أمتي في المأتم فامرأتي طالق، وإنْ كانت امرأتي في الحمام فأمتي حرة. وكانتا كما ذكر[*] طَلُقَتْ المرأة، ثم إنْ كانت رجعية عتقت الأمة أيضاً وإلا فلا[5]. والفرع مسطور في فروع الطلاق أيضاً[6]، وإنما تعتق الأمة في هذه الحالة تصدق لفظ الزوجة على الرجعية.

آخر[7]: لو حلف لا رأيتُ منكراً إلا رفعته إلى القاضي فلان، ولم

---

(١) فمجمل الكلام في مسألة المشتق هو الإطلاق في حال الاتصاف بالمشتق أو قبله أو بعده، لا في الحكم بالمشتق؛ لأن الحكم لا يوصف بحقيقة ولا مجاز.

(٢) بناءً على أنه هل وَصْفُ القاضي لا زال باقياً باعتبار ما سبق أوْ لا؟

(٣) انظر: التمهيد للإسنوي ص١٥٥، الأشباه والنظائر للشارح ٢/ ٨٣.

(٤) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٣.

(*) في (ص)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٣: «المرأة». وهو خطأ.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٣: «وهو الآن». وهو خطأ.

(*) في المطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٤: «ذكرا». وهو خطأ.

(٥) لأن الرجعية امرأته، فالوصف لا زال باقياً، بخلاف البائنة فإنها وإنْ كانت تعتد منه لكنها ليست بامرأته؛ لأن النكاح قد زال.

(٦) أي: عند الرافعي.

(٧) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٤.

يَنْوِ أنه يرفعه إليه وهو قاض، وتمكن من الرفع إليه فلم يرفع حتى عُزل ثم رَفَع إليه - ففي الحِنْث وجهان إذا مات[1] ولم يَرْفع إليه إلا وهو معزول[2].

و[3] لو حلف: لا يدخل مَسْكن فلانٍ، فدخل مِلْكاً لَهُ لم يكن ساكِنَهُ فثلاثة أوجه، ثالثها: إنْ كان سَكَنَه في الماضي ساعةً مَا - حَنَث، وإلا فلا[4].

آخر[5]: قال المتولي: لو وَقَف على عبدِ فلانٍ وقلنا: العبدُ يَمْلِك - صح[6] وكان الاستحقاق[7] متعلِّقاً بكونه عبدَ فلانٍ، حتى لو باعه أو وهبه زال الاستحقاق[8][9].

قال: (الثالثة: لا يُشتق اسم الفاعل لشيء والفعلُ قائمٌ بغيره؛ للاستقراء. قالت، المعتزلة: الله متكلم بكلام يخلقه في جسم كما أنه الخالق والخلق هو[10] المخلوق. قلنا: الخَلْق هو التأثير).

لا يجوز إطلاق اسم الفاعل - الذي هو المشتق - على شيء والفعل[11] - الذي هو المشتق منه - قائم بغير.

---

(١) أي: الحالف.

(٢) ففريق يقول بالحنث، وآخرون بعدمه.

(٣) سقطت الواو من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٤.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/ ٨٣.

(٥) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٤.

(٦) أي: صح الوقف، ومَلَك العبدُ ذلك الوقفَ. ولو قلنا بعدم ملك العبد فيكون الوقف للسيد، كما نقول: وَقَف على ثَوْر فلان.

(٧) أي: استحقاق منافع الوقف.

(٨) لأن الوقف معلَّق على الإضافة بكونه عبدَ فلانٍ، فإذا زالت الإضافة زال الاستحقاق.

(٩) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/ ٣٢٩، التحصيل ١/ ٢٠٥، الحاصل ١/ ٣١١، نهاية السول ٢/ ٧٩، السراج الوهاج ١/ ٢٨٤، البحر المحيط ٢/ ٣٣٨، بيان المختصر ١/ ٢٤٤، شرح العضد على ابن الحاجب ١/ ١٧٥، فواتح الرحموت ١/ ١٩٣، شرح الكوكب ١/ ٢١٦.

(١٠) سقطت من (ص)، و(غ)، والمطبوعة ١/ ١٥٢، وشعبان ١/ ٢٣٤.

(١١) أي: معنى المصدر. انظر: بيان المختصر ١/ ٢٥١.

واستدل الأصحاب على ذلك بالاستقراء، فإنا تتبعنا مواقع استعمال المشتقات فلم نجد موقعاً اشتُق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائمٌ بغيره، فدل على أن ذلك[1] خارجٌ عن كلام العرب فيكون ممنوعاً/ . [ص١٨٩/١]

وقد لَزِم المعتزلةُ الخلافَ في ذلك حيث قالوا: إن الله تعالى متكلِّم بكلام قائم بغيره لا بذاته، وإلا لكانت ذاتُه مَحَلاً للحوادث. وذلك على أصلهِم في أن الكلام حادث؛ لأنهم لا يعترفون بالكلام النفسي[2].

واحتجوا على ما ذهبوا إليه مِنْ أنه يجوز إطلاق المتكلم على الله تعالى بسبب كلامٍ يخلقه في جسم: بأنه يُطْلَق عليه الخالق بالحقيقة، والخالق مشتق من الخَلْق والخَلْق لم يقم بذاته سبحانه وتعالى؛ لأن الخَلْق هو المخلوق: وهو الأثر البائن[3] عن ذات الله تعالى، ومنه[4] قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾[5] أي: (٦مَخْلُوق الله٦).

وأجاب: بأن الخَلْق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى: (٧في المخلوقات، والتأثير قائم بذات الله تعالى٧)، وأما الإطلاق الواقع في الآية فإنه مجاز.

قال: (قالوا: يلزم[8] قِدَم العالم، وإلا لافتقَر إلى خَلْقٍ آخر وتسلسل[9]. قلنا: هو نسبةٌ فلم يحتج إلى تأثيرٍ آخر).

قالت المعتزلة: لو كان الخَلْق[10] هو التأثير كما ذكرتم - لزِم أحدُ

---

(١) أي: إطلاق اسم الفاعل على غير مَنْ قام به الفعل.
(٢) أي: الكلام النفسي القديم.
(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «المباين».
(٤) أي: مِنْ إطلاق الخَلْق على المخلوق.
(٥) سورة لقمان: الآية ١١.
(٦) في (ك): «مخلوقة».
(٧) سقطت من المطبوعة ١/ ١٥٣، وشعبان ١/ ٢٣٥. وهي في (ت)، و(غ)، و(ك) بلفظ: في المخلوق... إلخ، وفي (ص) بلفظ: في المخلوقات، والتأثير قام... إلخ.
(٨) سقطت من شعبان ١/ ٢٣٥.
(٩) في (ت): «ويتسلسل».
(١٠) سقطت من (ت).

محالين: إما ـ قِدَم العالم أو التسلسل؛ وذلك لأنه[1] إما قديم أو حادث، إذ كل مفهوم وجودياً كان أو عدمياً لا يخلو/ عن أحدهما[2]؛ لأنه[3] إنْ كانَ مسبوقاً بالعدم سَبْقاً زمانياً فهو الحادث، وإلا فهو القديم. [ك/١٠٢]

فإن كان قديماً لزم قِدَم العالم؛ لأن المؤثِّر[4] قديم والتأثير فرضناه قديماً، وإذا وُجد المؤثِّر والتأثير استحال تخلف الأثر وهو العالم، فيلزم من وجودهما[5] في الأزل وجودُ العالَم فيه. ولأن التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق[6]، وقِدَم النسبة يقتضي: قِدَم المنتسبَيْن[7] ضرورة افتقارها إليهما. ولأن العالَم: هو ما سوى الله تعالى، والتأثير غير الله تعالى؛ إذ التأثير غير المؤثِّر[8].

وإن كان[9] حادثاً افْتَقر في حدوثه إلى تأثيرٍ[10]، والكلام فيه كالكلام في الأول؛ فيلزم التسلسل[11].

وأجاب المصنف بأنه نسبة إلى آخره، أي: يختار أنه[12] حادث ويمنع[13] لزوم التسلسل؛ وذلك لأن التأثير نسبةٌ، والنسبة لكونها من

---

(١) أي: التأثير.
(٢) أي: القدم أو الحدوث.
(٣) أي: التأثير.
(٤) وهو الله تعالى.
(٥) أي: وجود المؤثر والتأثير.
(٦) فالخالق: هو المؤثر، والمخلوق: هو المتأثر.
(٧) أي: قدم النسبة التي هي التأثير، يقتضي قدم المنتسبَيْن: وهما الخالق والمخلوق.
(٨) لأنهم بَيَّنوا بأن التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق، والمؤثر هو الله تعالى، فالنسبة غير المؤثِّر.
(٩) أي: التأثير.
(١٠) أي: إلى تأثيرٍ ثانٍ.
(١١) يعني: فالتأثير الثاني إما أن يكون قديماً فيلزم قِدَم العالم، وإما أن يكون حادثاً فيحتاج إلى تأثير ثالث، وهكذا يقال في الثالث وما بعده، فيلزم من ذلك التسلسل.
(١٢) أي: التأثير.
(١٣) في (ت): «ونمنع».

الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج غير/ مفتقرة إلى تأثير مؤثِّرٍ [غ/١/٤٨] فيها[١].

ثم إن[٢] الأمور الاعتبارية لا يمتنع التسلسل فيها كذلك[٣]، وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين، وثُلُث الثلاثة، وربُع الأربعة وهلم جرا إلى ما لا نهاية له من الأعداد.

واعلم أن الإمام لم يُجب عن الشبهة المذكورة[٤]، ثم قال: «ومما/ [ص/١/١٩٠] يدل على أنه ليس من شَرْط المشتق منه قيامُه بمَنْ له الاشتقاق[٥]: أن المفهوم من اسم المُشْتَق[٦] ليس إلاّ أنه ذو ذلك المشتق منه[٧]، ولفظة[٨] «ذو» لا تقتضي الحلول[٩]؛ ولأن لفظ اللابن[*] والتامر والمكي والمدني والحداد مشتق من الأمور التي يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق»[١٠][١١] هذا كلامه. وقد أوهم اختيارَ مذهبِ المعتزلة، ومناقضتَه في ذلك لما اختاره في كتبه الكلامية[١٢]، حتى قال الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرح

---

(١) أي: أن النسب والإضافات كالبنوة والأخوة أمور عدمية لا وجود لها في الخارج، وإنما هي أمور اعتبارية، أي: يعتبرها العقل فلا تحتاج إلى مؤثر. انظر: نهاية السول ٢/١٠١.

(٢) في (ت): «وبأن».

(٣) في (ص): «لذلك».

(٤) وهي لزوم قدم العالم أو التسلسل.

(٥) أي: قيامه بصاحب المشتق، وهذا خلاف ما قرره البيضاوي سابقاً.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) فإذا قلنا: ضارب، أي: ذو ضرب. آكل، أي: ذو أكل، ونحوهما.

(٨) في (ك): «ولفظ».

(٩) أي: لا تقتضي حلول المشتق منه في الذاتِ المُشْتَق لها.

(*) في شعبان ١/ ٢٣٥: «الملابن».

(١٠) فيمتنع قيام اللبن بالذات التي تبيع اللبن؛ لأن حقيقة اللَّبَن منفصلة عنه، وكذلك التامر الذي هو بائع التمر، والمكي الذي هو من مكة... إلخ.

(١١) المحصول ١/ق١/٣٤٤.

(١٢) أي: أوهم هذا الكلام اختيار الرازي لمذهب المعتزلة، وأوهم أيضاً مناقضته لنفسه فيما اختاره في كتبه الكلامية، حيث اختار فيها مذهب الأشاعرة.

[ت1/73] المحصول: «الحق مذهب/ الأشاعرة لا ما اختار المصنفُ تقريرَه ههنا من مذهب المعتزلة»[1].

والذي نقوله: إنه لا يلزم من عدم ذكر الجوابِ اختيارُ مذهبهم، كيف وقد صرَّح بخلافه. وأما ما قاله من أن المفهوم من الاسم المشتق ليس إلا ذو المشتق منه ـ فهو مدخولٌ[2]؛ لأنه اعترف بأن قولنا: مكي ومدني مشتق من مكة والمدينة، وليس المفهوم من المكي ذو مكة؛ ولأنه يناقض ما التزمه سابقاً من أن بقاء وجه الاشتقاق شَرْطٌ لصدق الاسم المشتق، فإنَّ قولنا: زيد قيسيٌّ أو تميميٌّ، يكون حينئذ مُشْتَقاً مِنْ قيس وتميم، والمشتق منه غير باق[3].

والحق أن دعواه أن لفظة ذو لا تقتضي الحلول غير مسلمة له على الإطلاق[4]؛ لأن المفهوم مِنْ قولنا: زيد ذو علم أو فهم ـ قيامُهما به، وحلولُهما فيه. فلفظة «ذو» تقتضي الحلول في أسماءِ المعاني[5] كما ذكرناه، وكلامنا في المشتقات من المصادر التي هي أسماء المعاني. ويخرج بهذا الجواب عن مثل: مكي ومدني، فإنها مشتقة من أسماء الذوات فليست في شيء مما نحن فيه[6].

فروع يتجه بناؤها على الأصل المذكور:

لو حلف لا يبيع أوْ لا يضارب، فوكَّل فيه غيره حتى فعل ـ لم يحنث في أظهر القولين؛ لأنه لم يباشر[7].

---

(1) انظر: الكاشف 2/112.

(2) أي: دخله الخطأ من حيث لا يشعر. انظر: المصباح 1/204، مادة (دخل).

(3) يعني: والمشتق منه وهما قيسٌ وتميمٌ، اللذان نسبت إليهما القبيلتان ـ غير باقيَيْن.

(4) أي: غير مسلمة له في كل الصور، بل في بعضها.

(5) كالعلم، والفهم، والحفظ، والكلام، ونحوها.

(6) فمكة اسم ذات للأرض المقدسة، والمكي المشتق منها لا يقال فيه: ذو مكة، ولا يفيد الحلول، وكذا في المدينة، فالبحث هنا عن أسماء المعاني المتعلقة بالأمور المعنوية، لا بأسماء الذوات الموجودة في الخارج.

(7) لأنه أي: الحالف، لا يوصف بالبائع ولا بالمضارب إلا إذا قام به المشتق منه: وهو =

والثاني: إن كان ممن لا يتولى ذلك بنفسه كالسلطان ـ حنث[1].

ولو حلف لا يَحْلِق رأسه فأَمر غيره فحلق ـ فقد قيل في حنثه القولان، وقيل: يحنث قولاً واحداً[2]. وبه أجاب الماوردي وطَرَده في كل ما جرت العادة فيه بالأمر[3] دون المباشرة[4] من جميع الناس. كقوله: والله لا احتجمت، أَوْ لا افتصدت، أَوْ لا بنيت داري[5]. **قال**:

= البيع أو المضاربة، وهذا لا يكون إلا بالمباشرة، فإذا وكَّل غيره في ذلك فهو لم يباشر، فلم يقم به المشتق منه فلم يحنث. انظر البحر المحيط ٢/٣٥٣.

(١) لأن التوكيل في حق السلطان مباشرة.

(٢) لأن العادة جرت بأن الإنسان لا يحلق لنفسه، بل يحلق له غيره.

(٣) أي: بأمر غيره.

(٤) أي: بنفسه.

(٥) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/٣٤٠، التحصيل ١/٢٠٧، الحاصل ١/٣١٥، نهاية السول ٢/٩٧، السراج الوهاج ١/٢٩٤، البحر المحيط ٢/٣٥٠، بيان المختصر ١/٢٥٠، شرح العضد على ابن الحاجب ١/١٨١، فواتح الرحموت ١/١٩٥، تيسير التحرير ١/٦٨، شرح الكوكب ١/٢٢٠.

(الفصل الرابع)

في الترادف

[ص١/١٩١] وهو توالي الألفاظ المُفْردة الدالة على شيءٍ واحدٍ باعتبار واحدٍ/ كالإنسان والبشر).

توالي الألفاظ:

هو تتابعها؛ لأن اللفظ الثاني تَبِع الأول في مدلوله.

وقوله: «**توالي الألفاظ**»: جنس يشمل المترادف وغيره.

وقوله: «**المفردة**»: احتراز عن المركبة كالحد مع المحدود، والرسم مع المرسوم، فإن الحدَّ والمحدودَ غيرُ مترادفين على المذهب المختار؛ إذ المحدود دال على الماهية من حيث هي، والحد دال عليها باعتبار دلالته على أجزائها، فالاعتباران مختلفان[1].

وقوله: «**الدالة على شيءٍ واحد**»: احتراز عن توالي الألفاظ المتباينة [ك/١٠٣] المتفاصلة فإنها تدل على/ الأشياء المتعددة كالإنسان، والفرس، والحمار.

---

(١) أي: احترز بقوله: «المفردة» عن أن يكون البعض مركباً، والبعض مفرداً، كالاسم مع الحد، نحو: الإنسان والحيوان الناطق، فإنهما وإنْ دلاً على ذات واحدة فليسا مترادفين على الأصح؛ لأن الحدَّ يدل على الأجزاء بالمطابقة، والمحدود يدل عليها بالتضمن، والدال بالمطابقة غير الدال بالتضمن.
انظر: نهاية السول ٢/١٠٦، قال الإسنوي: واحترز به أيضاً عن أن يكون الكل مركباً كالحد والرسم، نحو قولنا: الحيوان الناطق، والحيوان الضاحك، فليسا مترادفين وإن دَلاً على مسمى واحد وهو الإنسان؛ لأن دلالة أحدهما بواسطة الذاتيات، والآخر بواسطة الخاصة.

وقوله: «**باعتبار واحد**»: (١يمكن أن يُحترز به عن الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد لا باعتبار واحد١)، بل[٢] أحدهما بطريق الحقيقة، والآخر بطريق المجاز، كالأسد والشجاع. لكن قال الإمام: «احترزنا به عن اللفظين المفردين إذا دَلاَّ على شيء واحد باعتبار صفتين، كالصارم والمهند. أو باعتبار الصفة وصفة الصفة، كالفصيح والناطق، فإنهما من المتباينة»[٣] يعني: أن كلاً من المهند والصارم يدل على الشكل المعروف، لكن المهند والسيف يدلان عليه سواء أكان[٤] قاطعاً أمْ لا، والصارم لا يدل عليه إلا إذا كان قاطعاً.

هذا شرح التعريف، وفيه نظر: فإنه أتى «**بالمفردة**» ليحترز عما أشرنا إليه وهو غير مضرور إلى ذلك، فإن ذلك خرج بقوله: «**باعتبار واحد**»؛ إذِ الحد والمحدود يدلان على معنى واحد لكن باعتبارين كما عرفت. ثم إن هذه اللفظة أعني «المفردة» تُصَيِّر الحد غير جامع؛ إذ يخرج بها بعض المترادفات مثل: خمسة، ونصف العشرة[٥].

وأيضاً قوله: «**الألفاظ**» جمعٌ وأقله على رأيه ثلاثة، وقد يكون الترادف من لفظين[٦]. ثم إنها جنس بعيد[٧] فلو أتى بالقول وقال: توالي كلمتين فصاعداً ـ لسلم من هذين الإيرادين[٨].

وإنما قال: «**توالي الألفاظ**» ولم يقل: الألفاظ المتوالية؛ لأنه شَرَع في حدِّ المعنى وهو الترادف؛ لا في حدِّ اللفظ وهو المترادف[٩]. وعَبَّر

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: بل باعتبارين.

(٣) انظر: المحصول ١/ق١/٣٤٨.

(٤) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(٥) لأن خمسة مفردة، ونصف العشرة مركب، وهما مترادفان.

(٦) يعني: فيكون اللفظان المترادفان خارجين من التعريف.

(٧) أي: الألفاظ جنس بعيد، يشمل المفيد والمهمل، والجنس البعيد مجتنب في الحدود.

(٨) وأوردهما الإسنوي كذلك. انظر: نهاية السول ٢/١٠٦.

(٩) أي: فلو قال: الألفاظ المتوالية ـ لكان حداً للألفاظ المترادفة، وهو يحد الآن المعنى وهو الترادف لا اللفظ المترادف.

«بالألفاظ» ليشمل ترادف الأسماء: كالبرِّ، والقمح. والأفعال: كَجَلَس، وَقَعد. والحروف مثل: في، والباء في بعض المواضع، كما في قوله تعالى: ﴿مُّصْبِحِينَ وَبِٱلَّيْلِ﴾[1][2].

[غ/١/٤٩] واعلم أن المصنف إنما ذَكَر حَدَّ الترادف/ مع تقدمه في تقسيم الألفاظ؛ ليفرق بينه وبين التأكيد.

[ص/١/١٩٢] قوله: «**كالإنسان والبشر**»/ هذا[3] مثال للترادف من جهة اللغة، فإن الإنسان يطلق على الواحد رجلًا كان أو امرأة[4]، وكذلك البشر[5]. وأهمل المصنف التمثيل للمترادف[6] بحسب لغتين[7]، وبحسب الشرع كالفرض والواجب عندنا، وبحسب العُرْف[8].

قال: (والتأكيد يُقَوِّي الأول والتابع لا يفيد).

لما كان التأكيدُ والتابع فيهما شَبَهٌ بالمترادِف حتى ظن بعض الناس أن التابع من قبيل المترادِفِ ـ ذكر المصنف الفرق بينهما. وحاصله: أن

---

(١) سورة الصافات: الآيتان ١٣٧، ١٣٨.

(٢) فالباء هنا بمعنى «في»، فهما حرفان مترادفان. انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٢/ ٢١.

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) انظر: المصباح المنير ١/ ٣٠، مادة (أنس).

(٥) انظر: المصباح ١/ ٥٦، مادة (بشر).

(٦) في (ص): «للمترادفين».

(٧) مثل: الله، وخداي بالفارسية. انظر: نهاية السول ٢/ ١١٠.

(٨) كالأسد والسبُع. انظر المرجع السابق. وأما في اللغة فقال صاحب اللسان: «والسَّبُع: يقع على ماله ناب من السباع ويعدو على الناس والدواب فيفترسها، مثل: الأسد، والذئب، والنَّمِر، والفَهْد، وما أشبهها. والثعلب وإن كان له ناب فإنه ليس بسبع؛ لأنه لا يعدو على صغار المواشي، ولا يُنَيِّب في شيءٍ من الحيوان، وكذلك الضَّبُع لا تُعَدُّ من السباع العادية؛ ولذلك وردت السنة بإباحة لحمها، وبأنها تُجْزَى إذا أصيبت في الحرم، أو أصابها المحرم».
لسان العرب ٨/ ١٤٧، مادة (سبع) والسبع بضم الباء، والإسكان لغة. انظر: المصباح ١/ ٢٨٣. وانظر: بداية المجتهد ١/ ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

المترادفين يفيدانِ فائدة واحدة من غير تفاوت[١]. والمؤكِّد لا يفيد غير فائدة الأول بل تقويته[٢]. وهو على نوعين:

لفظي: وهو ما يكون لفظه لفظَ المؤكَّد[٣].

ومعنوي: وهو ما يكون بغير ذلك اللفظ، مثل: كُلِّهم[٤].

وأما الفرق بين المترادف والتابع مثل قولنا: شيطان لَيْطَان، ونظائره ـ فهو أن التابع لا يفيد[٥]. كذا أطلقه في الكتاب، وزاد الإمام فقال[٦]: «بل شَرْط كونه[٧] مفيداً تَقَدُّمُ الأوّل عليه»[٨][٩]. وأما الآمدي فإنه قال: «التابع قَدْ لا يفيد معنى أصلاً»[١٠] بإثبات قد، قال: «ولهذا قال ابن دريد: سألت أبا حاتم عن معنى قولهم: بَسَن، (أي: في قولهم حَسَنٌ بَسَنٌ)[١١] فقال: لا أدري ما هو»[١٢]. والتحقيق أن التابع يفيد التقوية؛ فإن العرب لا تضعه سدى، وجَهْل أبي حاتم بمعناه لا يضر، بل مقتضى قوله: إنه لا يدري ـ معناه: أن له مَعْنًى وهو لا يعرفه.

---

(١) أي: من غير أن يزيد أحدهما على الآخر.

(٢) قوله: «لا يفيد غير فائدة الأول» ـ نفيان يفيدان الإثبات، أي: والمؤكِّد يفيد فائدة الأول. وقوله: بل تقويته، يعني: بل يزيد على فائدة الأول بالتقوية، فيكون بين المؤكِّد والمؤكَّد التفاوت، على خلاف الترادف فهما يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت.

(٣) مثل: جاءني زيدٌ زيدٌ. فاللفظ الأول مؤكَّد، والثاني مؤكِّد.

(٤) كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ سورة الحجر: الآية ٣٠. سورة صَ: الآية ٧٣.

(٥) والمترادفان يفيدان، على خلافه.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: كون التابع.

(٨) أي: تقدم المتبوع على التابع.

(٩) انظر: المحصول ١/ق١/٣٤٨.

(١٠) انظر: الإحكام ١/٢٥.

(١١) ما بين القوسين من كلام الشارح للتوضيح.

(١٢) الإحكام ١/٢٥.

فإنْ قلت: فصار[1] كالتأكيد؛ لأنه أيضاً إنما يفيد التقوية.

قلت: التأكيد يفيد مع التقوية نفي احتمال المجاز[2]، فإنك إذا قلت: قام القوم احتمل أن تريد[3] البعض مجازاً، وينتفي هذا الاحتمال بقولك بعد ذلك: كلُّهم.

وأيضاً فالتابع مِنْ شرطه أن يكون على زِنَة المتبوع، والتأكيد لا يكون كذلك[4].

وقول المصنف: «**التأكيد يقوي**» ليس بجيد بل كان ينبغي أن يقول: التأكيد تقوية، أو المؤكِّد يقوي[5].

قال: (وأحكامه في مسائل:

الأُولى: في سببه: المترادفان إما مِنْ واضعين والتبسا، أو واحدٍ لتكثير الوسائل والتوسع في مجال[*] البديع).

[ت١/٧٤] ذهب بعض الناس إلى إنكار/ المترادف في اللغة العربية، وزعم أن كلَّ ما يُظَنُّ[6] من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباين بالصفات، كما في الإنسان والبشر، فإن **الأول** موضوع له[7]، باعتبار النسيان، أو باعتبار أنه يُؤْنِس[8].

---

(١) أي: التابع.

(٢) انظر: المصباح ١/٢٢، مادة (أكد)، شرح ابن عقيل على الألفية ٢/٢٠٦.

(٣) في (ص): «يريد».

(٤) انظر: نهاية السول ١/١١٠.

(٥) لأن التأكيد مصدر أكَّد، فيناسب أن يُعبَّر عنه بالمصدر وهو التقوية، الدال على الحدث فقط لا على الذات، أما يُقَوِّي فهو فعل يحتاج إلى فاعل، فيناسب أن يأتي بالمؤكِّد اسم الفاعل الدال على ذاتِ مَنْ صدر منه الفعل. وكذا اعترض الإسنوي بمثل ما قال الشارح. انظر: نهاية السول ٢/١١٠.

(*) في المطبوعة ١/١٥٦، وشعبان ١/٢٤٠: «محل». وهو خطأ.

(٦) في (ك): «ظُنَّ».

(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٥٦، وشعبان ١/٢٤٠.

(٨) في لسان العرب ٦/١٠ - ١٦، مادة (أنس): «والإنسان أصله إِنْسِيانٌ؛ لأن العرب=

[ص١/١٩٣] **والثاني**: باعتبار أنه/ بادي البشرة[١]. وكذا الخَندريس[٢] والعُقَار[٣]
[ك/١٠٤] فإن الأول/ باعتبار العَتِق[٤](*)، والثاني باعتبار عُقْر الدَّنِّ لشدتها. وتكلُّف لأكثر المترادفات بمثل هذا المقال العجيب.

وقد اختار هذا المذهب أعني إنكار المترادف أبو الحسين أحمد بن فارس[٥] في كتابه الذي ألفه في فقه اللغة العربية[٦] وسنن العرب وكلامها،

= قاطبة قالوا في تصغيره: أُنَيْسِيانٌ، فدلت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره، إلا أنهم حذفوها لما كثر «الناسُ» في كلامهم... وروي عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنه قال: إنما سُمِّي الإنسان إنساناً لأنه عُهِد إليه فَنَسِي، قال أبو منصور: إذا كان الإنسان في الأصل إنسيانٌ فهو إفْعِلانٌ من النسيان، وقول ابن عباس حجةٌ قوية له... والأَنَسُ أيضاً: لغة في الإنس... والأَنَسُ خلافُ الوحشة وهو مصدر قولك أَنِسْتُ به بالكسر... وفيه لغة أخرى أَنَسْتُ به أُنساً... وقيل: للإنس إنسٌ لأنهم يُؤْنَسون أي: يُبْصَرون، كما قيل: للجن جنٌّ لأنهم لا يؤنسون أي: لا يُبْصرون».

وانظر: المصباح المنير ١/٣٠، وعلى هذا فالإنسان إما مشتق من النسيان، أو من الأُنس أي: الاستئناس، أو من الإيناس وهو الإبصار كما قال الأزهري: «وأصل الإنسِ والأَنَسِ والإِنْسان من الإيناس: وهو الإبصار». لسان العرب ٦/١٦.

(١) انظر: لسان العرب ٤/٥٩، مادة (بشر).

(٢) الخَنْدَريس: الخمر القديمة. قال ابن دُرَيد: أحسبه مُعَرَّباً سميت بذلك لِقِدَمها، ومنه حِنْطةٌ خَنْدَريسٌ للقديمة. انظر: لسان العرب ٦/٧٣، مادة (خندرس).

(٣) العُقَار: الخمر، سميت بذلك لأنها عَاقَرت العقلَ وعاقَرَت الدَّنَّ، أي: لَزِمته، يقال؛ عاقَرَه إذا لازَمَه وداوم عليه. والمُعَاقَرة: الإدمان. والمعاقرة: إدمان شرب الخمر. انظر: لسان العرب ٤/٥٩٨، مادة (عقر).

(٤) في المصباح ٢/٣٩، مادة (عتق): «وعَتُقَتِ الخمرُ من بابَيْ ضَرَب وقَرُب: قَدُمَتْ، عَتْقا بفتح العين وكسرها».

(*) في المطبوعة ١/١٥٦، وشعبان ١/٢٤٠: «الفتق». وهو خطأ.

(٥) هو الإمام العلامة أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القَزْوينيُّ الرازيُّ المحدِّث. كان رأساً في الأدب، مناظراً متكلماً على طريقة أهل الحق، ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين، وكان شافعياً فتحول مالكياً. له من التصانيف: المجمل، فقه اللغة، ذم الخطأ في الشعر. توفي سنة ٣٩٥هـ.

انظر: سير ١٧/١٠٣، وفيات ١/١١٨، بغية الوعاة ١/٣٥٢.

(٦) في (غ)، و(ك): «والعربية». والظاهر أن الواو زائدة.

ونقله عن شيخه أبي العباس ثعلب[1]. وهذا الكتاب كتب منه ابن الصلاح نُكَتاً[2] منها هذه، وعلَّقتُ أنا ذلك من خط ابن الصلاح فيما علقته من خطه.

ونحن نقول: أما الجواز فلا يُظَنّ بعاقل[3] المنازعة فيه، ضرورةَ أنه لا يلزم مِنْ فرض وقوعه محال. وأما الوقوع ففي مسمياتٍ تخرج عن حَدِّ الحصر.

إذا عرفت ذلك فلوقوع الألفاظ[4] المترادفة سببان:

أحدهما: أن يكون مِنْ واضعين. قال الإمام: «ويشبه أن يكون هو السبب الأكثري»[5] مثل أن تضع إحدى القبيلتين أحد الاسمين، والأخرى الاسم الآخر للمُسَمَّى الواحد من غير أن تَشْعر إحداهما بالأخرى، ثم يشتهر الوضعان ويَخْفى الواضعان، أو يلتبس وَضْعُ أحدِهما بوضع الآخر. ولا يخفى عليك أن هذا السبب مبني على كون اللغات اصطلاحية.

والثاني: أن يكون مِنْ واضعٍ واحدٍ، وهو السبب الأقلي[6] كما ذكر الإمام.

وله فوائدِ منها: أن تكثر الوسائل أي: الطرق إلى الإخبار عما في

---

(1) هو أحمد بن يحيى بن يزيد، أبو العباس النحويّ الشيبانيّ، مولاهم المعروف بثعلب، العلامة المحدِّث، إمام الكوفيين في النحو واللغة. ولد سنة ٢٠٠هـ. كان ثقةً حجةً ديِّناً صالحاً مشهوراً بالحفظ وصدق اللهجة. له تصانيف كثيرة منها: المَصُون في النحو، اختلاف النَّحْويين، معاني القرآن، وغيرها. توفي سنة ٢٩١هـ.
انظر: تاريخ بغداد ٥/٢٠٤، تذكرة ٢/٦٦٦، سير ١٤/٥، بغية الوعاة ١/٣٩٦.

(2) قال الجرجاني في التعريفات ص٢٢٠: «النكتة: هي مسألة لطيفة أُخْرجت بدقة نظر، وإمعان فِكْر، مِنْ نَكَت رُمْحَهُ بأرضٍ: إذا أَثَّر فيها. وسميت المسألة الدقيقة نكتةً لتأثير الخواطر في استنباطها».

(3) سقطت من (ت).

(4) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٥٦، وشعبان ١/٢٤١.

(5) انظر: المحصول ١/ق١/٣٥١.

(6) في (ك): «الأقل».

النفس، فإنه ربما نَسِي أحد اللفظين أو عَسُر عليه النطق به. وقد كان بعض الأذكياء في الزمن السالف ألثغ، فلم يُحفظ عليه أنه نطق بحرف الراء، ولولا المترادفات تُعينه على ما قَصَده لما قَدَر على ذلك[1].

ومنها: التوسع في مجال البديع، أي: في سلوك طرق الفصاحة وأساليب البلاغة في النظم والنثر؛ وذلك لأن اللفظ الواحد قد يتأتى باستعماله مع لفظ آخر السجع[2]، والقافية[3]، والتجنيس[4][5]،

---

(١) هو واصل بن عطاء أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري، كان يَلْثغ بالراء غيناً، فلاقتداره على اللغة وتوسُّعه يتجنَّبُ الوقوعَ في لفظةٍ فيها راء. كما قيل:

ويجعل البُرَّ قمحاً في تصرفه ... وخَالَف الراءَ حتى احتالَ للشِعْر
ولم يُطِقْ مَطَراً والقولُ يَعْجُلُه ... فعاذ بالغيث إشفاقاً من المطر

انظر: سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٦٤، وفيات الأعيان ٦/ ٨.

(٢) السَّجْع: هو توافق الفاصلتَيْن نثراً في الحرف الأخير. نحو: الإنسان بآدابه، لا بزيِّه وثيابه. والمراد بالفاصلتين الكلمتين اللتين في آخر الفقرتين. انظر: حسن الصياغة شرح دروس البلاغة ص١٥٩.

(٣) قال السكاكي: السجع في النثر كالقافية في الشِّعْر. انظر: تلخيص المفتاح ص٣٥٩.

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): «أو التجنيس».

(٥) الجناس: هو تشابه اللفظين في النطق لا في المعنى. ويكون تاماً وغير تام. فالتام: ما اتفقت حروفه في الهيئة (أي: الحركات والسكنات)، والنوع (بأن يكون اللفظان اسمين، أو فعلين، أو حرفين)، والعدد، والترتيب (أي: عدد الحروف، وترتيبها بالتقدم والتأخر) نحو:

فَدَارِهِمْ ما دُمْتَ في دَارِهِمْ ... وأَرْضِهِم ما دمت في أَرْضِهِم

وغير التام نحو:

يَمُدُّونَ من أيْدٍ عَوَاصٍ عَوَاصِمٍ ... تَصُولُ بأسيافٍ قواضٍ قواضبِ

انظر: حسن الصياغة ص١٥٧، مختصر المعاني ص٣٤٩ ـ ٣٥٠.

قال التفتازاني في شرح البيت الأخير: «وقوله: (مِنْ أيدٍ) في موضع مفعول (يمدون) على زيادة (مِنْ) كما هو مذهب الأخفش، أو على كونها للتبعيض، كما في قولهم: هَزَّ مِنْ عِطْفه وحَرَّك مِنْ نشاطه.

أو على أنه (أي: قوله: من أيد) صفة محذوف، أي: يمدون سواعدَ مِنْ أيدٍ عَوَاصٍ، جمع عاصية، مِنْ عَصَاه: ضَرَبه بالعصا. وعواصم: مِنْ عَصَمه حفظه وحماه.

ومعنى البيت: يمدون أيدياً ضاربات للأعداء، حاميات للأولياء، صائلات على الأقران بسيوف حاكمة بالقتل قاطعة». مختصر المعاني ص٣٥٢، مع اختصار وتصرف يسيرين.

أحدها: أنه غير واجب. قال الإمام: «وهو الحق»[1].

والثاني: أنه واجب بمعنى أنه يصح مطلقاً، وهو اختيار ابن الحاجب. وقال الإمام: «إنه الأظهر في أول النظر»[2].

والثالث: وهو اختيار المصنف وصفي الدين الهندي: إنْ كانا مِنْ لغةٍ واحدة صح وإلا فلا. أما صحته إذا كانا من لغة واحدة فلأن المقصود من التركيب إنما هو المعنى دون اللفظ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب أن يصح مع الآخر؛ لاتحاد معناهما. وأما عدم صحته إذا كانا من لغتين فلأن اختلاط اللغتين يستلزم ضم مهمل إلى مستعمل؛ فإن إحدى اللغتين بالنسبة [3]إلى اللغة الأخرى[3] بمثابة المهمل.

فإن قلت: التركيب كما يتعلق بالمعنى كذلك يتعلق باللفظ، كما في أنواع البلاغة من الترصيع والتجنيس وغير ذلك، فإن رعاية هذه الأمور غرض يقصده اللبيب.

قلت: رعاية هذه الأمور خارجة عن المقصود الأصلي من الكلام، فإنها من مُحَسِّنات الكلام لا مِنْ مصحِّحاته.

وفي قول المصنف: «**إذ التركيب**»، إشارة إلى أن الخلاف إنما هو في حال التركيب، وأما في حال الإفراد كما في تعديد الأشياء فلا خلاف في جواز ذلك. هذا كلام الأصوليين في المسألة.

وأما الفقهاء فلا خلاف عندهم في إقامة كل واحد[4] من المترادفين المختلفي اللغة مقامَ الآخر فيما تُشترط فيه الألفاظ، كعقود البياعات وغيرها[5]. وأما ما وقع النظرُ في أن التعبد هل وقع بلفظه فليس مِنْ هذا الباب؛ لأن المانع إذ ذاك من إقامة أحد المترادفين مقامَ الآخرليس أنه لا

(١)(٢)انظر: المحصول ١/ق١/ ٣٥٢.

(٣) في (ت): «إلى لغةٍ أخرى».

(٤) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٥) كأن يتبايع رجلان، أحدهما باللغة العربية، والآخر باللغة الإنجليزية، فهذا يصح.

يصح إقامةُ مترادِفٍ[1] مقامَ صاحبِه، بل لما وقع من التعبد[*] بسبيكة[*] لفظه، كالخلاف في أن لفظ النكاح هل[*] ينعقد/ بالعجمية واللغات للقادر على العربية، ونظائر ذلك[2]؟[3]. [ص/١٩٥/١]

قال: (الرابعة: التوكيد: تقوية مدلولِ ما ذَكَرَ بلفظٍ ثانٍ. فإما أن يؤكد[*] بنفسه مثل/ قوله عليه السلام: «والله لأغزون قريشاً» ثلاثاً. أو بغيره[4]: للمفرد: كالنَّفْس والعَيْن، وكلا وكلتا، وكلٍّ وأجمعين وأخواتِه. أو الجملة[5] كإنَّ). [ك/١٠٥]

[6]لك أن تقول الفصل معقود للترادف فلا مدخل لأحكام التوكيد فيه، فكان ينبغي أن يقول: الفصل الرابع في أحكام الترادف والتأكيد كما فعل الإمام[7]، والخطب في ذلك يسير[6].

اعلم أن التوكيد عبارةٌ عن: تقوية مدلولِ اللفظِ المذكورِ أَوَّلاً بلفظٍ مذكورٍ ثانياً. هكذا قاله صاحب «الحاصل»[8]، وتبعه المصنف.

---

(١) في (ص): «مرادف».

(*) في المطبوعة ١/١٥٧، وشعبان ١/٢٤٣: «القيد». وهو خطأ.

(*) في (ص): «بسبيله». وفي المطبوعة ١/١٥٧، وشعبان ١/٢٤٣: «السبيله». وهو خطأ.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٥٧، وشعبان ١/٢٤٣: «كلي». وهو خطأ.

(٢) انظر: نهاية المحتاج ٦/٢٠٨، شرح منتهى الإرادات ٣/١١، ملتقى الأبحر ١/٢٣٨. وانظر: البحر المحيط ٢/٣٦٥.

(٣) انظر مبحث الترادف في: المحصول ١/ق١/٣٤٧، التحصيل ١/٢٠٩؛ الحاصل ١/٣١٨، نهاية السول ٢/١٠٤، السراج الوهاج ١/٢٩٨، البحر المحيط ٢/٣٥٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢٩٠، بيان المختصر ١/١٧٥، فواتح الرحموت ١/٢٥٣، تيسير التحرير ١/١٧٥، شرح الكوكب ١/١٣٩.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٥٧، وشعبان ١/٢٤٣: «يكون». وهو خطأ.

(٤) أي: بغير نفسه، يعني بغير المؤكَّد.

(٥) في (ص)، (ك): «والجملة».

(٦) سقطت من (ت).

(٧) انظر: المحصول ١/ق١/٣٤٧.

(٨) انظر: الحاصل ١/٣٢٣. وعبارته: تقوية ما فُهِم من اللفظ الأول بلفظٍ ثان.

وقد أُورِد عليهما أن التابع يدخل في هذا؛ لأنه يفيد تقوية الأول كما حررناه، فكان مِنْ حقه أن يقول: بلفظٍ ثانٍ مستقلٍ بالإفادة.

وأورد عليه أيضاً القَسَم، وإنَّ، واللام، فإنها تؤكِّد الجملة وليس ذلك بلفظ ثانٍ بل أول. ولا يمكنه أن يقول بدل «ثان»: بلفظ آخر؛ لأنه يُوهم أنه يشترط في المؤكِّد أن يكون بلفظٍ مغاير لذلك[1]، فيخرج التأكيد اللفظي.

ولك أن تجيب أوَّلاً: بأن الثاني هنا[2] بمعنى: واحد، كما في قوله: ثاني اثنين[3].

وثانياً: بأن ما يؤكِّد الجملة مما ذكر[4] وإن حصل[5] به التأكيد لم يصطلح النحاة على تسميته تأكيداً، ولم تُدْخله في باب التأكيد، وليس كل ما يحصل به التأكيد يكون تأكيداً في الاصطلاح، بل لو قال/ القائل: أؤكد [ت١/٧٥] عليك ـ لم يكن تأكيداً[6]، مع صراحته فيه، واشتماله على لفظه.

إذا عرفت ذلك فقالت النحاة: التوكيد على نوعين: لفظي، ومعنوي.

الأول: اللفظي:

قال في الكتاب: «وهو أن يؤكِّد بنفسه». أي: بتكرار ذلك اللفظ الأول، ومَثَّل له بقوله ﷺ: «والله لأغزون قريشاً» ثلاثاً، والحديث مروي في سنن أبي داود من حديث مسعر عن سماك عن عكرمة مرفوعاً واللفظ: «والله لأغزون قريشاً» ثم قال: «إن شاء الله» ثم قال: «والله لأغزون قريشاً

---

(١) أي: للمؤكَّد.

(٢) أي: في التعريف بقوله: بلفظٍ ثان مستقل بالإفادة.

(٣) أي: واحد من اثنين. انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٢/٤١٤، ٤١٥.

(٤) من القَسَم وإنَّ واللام.

(٥) سقطت من المطبوعة ١/١٥٧، وشعبان ١/٢٤٣.

(٦) أي: في اصطلاح النحاة.

إن شاء الله» ثم قال: «والله لأغزون قريشاً» ثم سكت، ثم قال: «إن شاء الله»[1]. ورواه أبو داود من طريق أخرى مرسلاً[2]، وهو بهذا اللفظ غير صريح في التأكيد لاحتمال أن كل جملة مقصودة بإنشاء الحَلِف في نفسها، ألا ترى إلى استثنائه/ في كل منها وسكوته في البعض[3]. وقد ذكر [ص١/١٩٦] النحاة[4] مَنْ شواهده قولَ الشاعر:

أيا مَنْ لستُ أقْلاهُ[5] ولا في البُعْدِ أنْساهُ

لكَ اللّهُ على ذاكَ لكَ اللّهُ لكَ اللّهُ

هذا شرح ما ذكره[6] المصنف في اللفظي[7].

---

(١) انظر: سنن أبي داود ٣/ ٥٩٠، كتاب الأيمان والنذور، باب الاستثناء في اليمين بعد السكوت، رقم ٣٢٨٦

(٢) انظر: سنن أبي داود ٣/ ٥٨٩، رقم ٣٢٨٥. قال أبو داود: «وقد أسند هذا الحديث غير واحدٍ عن شريك عن سِمَاك عن عكرمة عن ابن عباسٍ، أسنده عن النبي ﷺ. وقال الوليد بن مسلم عن شريك: ثم لم يغزهم». السنن ٣/ ٥٩٠.
وأخرجه أبو يعلى في مسنده ٥/ ٧٨، حديث رقم ٢٦٧٤، ٢٦٧٥. وابن حبان في صحيحه كما في الإحسان ١٠/ ١٨٥، حديث رقم ٤٣٤٣. والطبراني في الأوسط ١/ ٣٠٠، حديث رقم ١٠٠٤. والبيهقي في الكبرى ١٠/ ٤٧. وانظر أيضاً: مجمع البحرين ٤/ ٧٣ - ٧٤، حديث رقم ٢١١٧.
قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ١٨٢: «رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح».
تنبيه: رواية سِمَاك بن حرب عن عكرمة مضطربة كما قال ابن حجر في التقريب ص٢٥٥.

(٣) فالسكوت والاستثناء يفيد احتمال أنَّ كل جملة مستقلة في نفسها، غير مرتبطةٍ بما قبلها، والتأكيد لا بد فيه من ارتباط الجملة الأولى بالثانية.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: أبغضه. لسان العرب ١٥/ ١٩٨، مادة (قلا).
قال العيني في شرح الشواهد على الأشموني ٣/ ٨١: «وأقلاه مِنْ قلاه يقليه قلياً وقلاه: إذا بغضه. ويقلاه لغة طيء، والبيت على لغتهم. والشاهد في تأكيد الجملة الاسمية بإعادة لفظها». ولم ينسب هذا البيت إلى قائل معين.

(٦) في (ت): «ما ذكر».

(٧) أي: في التأكيد اللفظي.

وقد قال النحويون: إن إعادةَ اللفظِ بعينه على ضربين:

الأول: أن يكون ذلك في الجمل:

وهو إما مقرون بعاطفٍ كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ﴿١٧﴾ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿أَوۡلَىٰ/ لَكَ فَأَوۡلَىٰ ثُمَّ أَوۡلَىٰ لَكَ فَأَوۡلَىٰٓ﴾[2]. [غ/١/٥١]

وإما مُجَرَّدٌ منه[3] كالبيت الذي ذكرناه.

والضرب الثاني: أن يكون في المفردات:

وهو إما أن يكون اسماً كقولك: قام زيد زيد. وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلۡأَرۡضُ دَكّٗا دَكّٗا﴾[4].

أو فعلاً، والأكثر أن يكون مع المؤكِّد فاعلُ الأول[5]، أو ضميرُه، نحو: قام زيد قام زيد[6]. [7]أو قام زيد قام[7][8]. وقد يكون فاعل المؤكِّد والمؤكَّد ضميرين، كقولك: صِلْ صِلِ الصديقَ[9]. وقد يُسْتغنى بفاعل أحدهما، وقد اجتمع الأمران[10] في قول الشاعر:

[11]فأينَ إلى أينَ النجاةُ ببغلتي ... أتاكِ أتاكِ اللاحقون[12] احْبِسِ احْبِسِ[13]

أو حرفاً، كقول الشاعر[11]:

---

(١) سورة الانفطار: الآيتان ١٧، ١٨.

(٢) سورة القيامة: الآيتان ٣٤، ٣٥.

(٣) أي: من العطف.

(٤) سورة الفجر: الآية ٢١.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ت): «قام زيد وقام زيد».

(٧) سقطت من (ت).

(٨) فمثال: قام زيد قام زيد. مع المؤكِّد ـ وهو الفعل الثاني ـ فاعلُ الأول. ومثال: قام زيد قامَ. مع المؤكِّد ضمير الأول العائد على زيد.

(٩) الضمير في الفعلين تقديره أنت، أي: صل أنت، صل أنت. فهما ضميران لشخص واحد.

(١٠) أي: اجتمع كون الفاعل ضميرين، والاستغناء بفاعلِ أحدِ الفعلين.

(١١) سقطت من (ت).

(١٢) فاللاحقون فاعل لكلا الفعلين: أتاكِ أتاكِ.

(١٣) هذا مثال لاجتماع الضميرين، فالفاعل تقديره: احبس أنت، احبس أنت. انظر: شرح =

فـلا والـلّـهِ لا يُـلْـفَـى لِـمَـا بِـي ولا لِـلِـمَـا[1] بِـهِـمْ أبـداً دَوَاءُ[2]

الثاني[3]: التأكيد المعنوي:

وهو بغير ذلك اللفظ الأول، وذلك قسمان:

أحدهما: أن يكون مؤكِّداً للمفرد:

فإما أن يكون مؤكِّداً للواحد مثل: جاء زيد نفسه، ومحمد عينه.

أو للمثنى مثل: جاء الزيدان كلاهما، أو المرأتان كلتاهما.

أو للجمع مثل: جاء القوم كلهم، أو أجمعون. قال الله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[4]، ومن ذلك أخوات أجمعين: كأكتعين، وأبْصَعين، وأبْتَعين[5].

= ابن عقيل على الألفية ٢/ ٢١٤، وقال الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد: «هذا البيت يكثر استشهاد النحاة به، ولم ينسبه واحد منهم لقائل معيَّن». لكن قال محقق ارتشاف الضرب ٤/ ١٩٥٧: «والبيت منسوب للكميت في شفاء الغليل» ثم ذكر مراجع كثيرة ذكرت البيت من غير نسبة.

(١) في (ت): «ولا لما». وهو خطأ.

(٢) ينسب هذا البيت لبعض بني أسد كما في شرح الشواهد للعيني على الأشموني ٣/ ٨٣. قال العيني في شرحه للبيت: «الفاء» للعطف، و«لا» لتأكيد القسم، و«لا يُلْفى» جوابه مجهول، أي: لا يوجد، ودواء مسند إليه مفعول ناب عن الفاعل. والشاهد في «للما بهم» حيث كُرِّرت فيه اللام، وهي حرف واحد، وهو غاية الشذوذ والقلة. و«ما» موصولة. اهـ. وفي شرح شواهد المغني (١/ ٥٠٥) قال السيوطي عن هذا البيت: «هذا آخِرُ قصيدةٍ لمسلم بن معبد الأسديّ، يشكو اعتداء المصدقين (أي: عُمَّال الزكاة) على إبله».

(٣) في (ت): «قال». وهي غير مناسبة.

(٤) سورة الحجر: الآية ٣٠، سورة ص: الآية ٧٣.

(٥) في اللسان ٨/ ٣٠٥، مادة (كتع): «ورأيت المالَ جَمْعاً كَتْعاً، واشتريت هذه الدار جَمْعاء كَتْعاء، ورأيت إخوانَك جُمَعَ كُتَعَ، ورأيت القوم أجمعين أَكْتَعِين أبْصَعِين أبْتَعِين. تُؤكِّدُ الكلمة بهذه التواكيد كلها، ولا يُقَدَّم كُتَعُ على جُمَعَ في التأكيد، ولا يفرد لأنه إتْباع له. ويقال: إنه مأخوذ من قولهم: أتى عليه حَوْلٌ كَتِيعٌ أي: تام». وانظر: نفائس الأصول ٢/ ٧٠٧.

والثاني: أن يكون مؤكِّداً للجملة: كإنَّ، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[1]، ولام الابتداء، والجملة القَسَمية[2].

قال: (وجوازه ضروري ووقوعه في اللغات معلوم).

أنكر بعض الملاحدة التوكيد والخلاف معه: إما في الجواز وهو ضروري، أو في الوقوع. ومَن[*] استقرأ لغةَ العرب وجدها مشحونة/ به، [ك/١٠٦] وله فوائد تُعْرف مِنْ تتبع خواصِّ تراكيب الكلام، وأدناها بُعْدُ احتمال المجاز أو نفيُه، فإنك إذا قلت: قام زيدٌ - احتمل أن تريدَ غلامَه مجازاً، فإذا قلت: نَفْسُه - فإن لم/ يقتض ذلك انتفاءَ احتمال المجاز فلا أقلَّ من [ص/١/١٩٧] اقتضائه صيرورة[3] هذا الاحتمال[4] مرجوحاً ضعيفاً؛ ولذلك نقول: زيد قائم لمن يكتفي بهذا الخبر. فإذا أردت أن تُقَرِّر عنده ذلك لم تجد بُدّاً من التأكيد بإنَّ، فتقول: إن زيداً قائم. فإذا توهمت منه نكيراً لم تَلْفَ غِنَىً عن زيادة اللام فتقول: إن زيداً لقائمٌ. ولذلك قال بعض أصحابنا: إذا قال: استأجرتك لكذا، أو لتفعل[5] كذا - لم يكن الحاصل به إجارةُ عينٍ بل ذمة، وإن اقتضى ذلك الإضافةَ إلى المخاطَب[6]، وأنه لا يحصل إجارة العين إلا إذا قال: استأجرت عينك[*]، أو نفسك، أو لتعمل بنفسك كذا[7].

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٦.

(٢) انظر التأكيد اللفظي والمعنوي في: شرح ابن عقيل على الألفية ٢/٢٠٦.

(*) في نسخة شعبان ١/٢٤٥: «للومن». وهو تحريف.

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): «ضرورة».

(٤) وهو كون المراد بزيدٍ غلامه.

(٥) في (غ): «لفعل».

(٦) مثل أن يقول له: استأجرتك على خياطة ثوب، أو بناء بيت، أو إصلاح سيارة. فهذه إجارات في الذمة، أي: في ذمة المخاطَب أن يقوم بها، لا أن ذاته تكون مستأجرةً، وإن اقتضى ذلك الإضافة إلى المخاطب، إلا أنها ليست صريحةً، فتحمل على استئجار الذمة لا العين.

(*) في المطبوعة ١/١٥٩، وشعبان ١/٢٤٦: «عنك». وهو خطأ.

(٧) ففي هذه الصور لا يجوز له أن يَعْمل لآخر، لأن ذاته مستأجرة.

فائدتان:

إحداهما: عن شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام رضي الله عنه أنه[1] قال: «اتفق الأدباء على أن التأكيد في لسان العرب إذا وقع بالتكرار لا يزيد على ثلاث مرات». قال: «وأما قوله تعالى في سورة المرسلات: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾[2]، [3]في جميع السورة ـ فذلك ليس تأكيداً، بل كل آية قِيل فيها: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ في هذه السورة[3] فالمراد المكذبون بما تقدم ذِكْرُه قُبَيْل هذا القول[4]، ثم يَذْكُر اللّهُ تعالى معنى آخر، ويقول: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ أي: بهذا، فلا يجتمعان على معنى واحد، فلا تأكيد[5]. وكذلك ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[6] في سورة الرحمن»[7].

الثانية: سأل[8] بعض الفضلاء فيما إذا قال الزوج: أنت طالق، أنت طالق. وقصد بالثانية التأكيد ـ فإنه لا يقع إلا واحدةٌ والحالة هذه؟ فقال: الجملة الثانية لا جائز أن تكون خبرية؛ لأن الجملة الخبرية غير الإنشائية، وشَرْط التأكيد أن يكون مِنْ جنس الأول[9]. ولا أن تكون إنشائية وإلا وقع طلقتان[10].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سورة المرسلات: الآيات ١٥، ١٩، ٢٤، ٢٨، ٣٤، ٣٧، ٤٠، ٤٥، ٤٧، ٤٩.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: قبيل قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٥﴾﴾.

(٥) لأن من شرط التأكيد الاجتماع على معنى.

(٦) سورة الرحمن: الآيات ١٣، ١٦، ١٨، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ٣٠، ٣٢، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥١، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٣، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٧٧.

(٧) تتمة كلام العز رحمه الله تعالى: «المراد ما تقدم مِنْ ذِكْر النعم قبل ذلك اللفظ، فلا يجتمع لفظان على معنى واحد، فلا تأكيد».
انظر: نفائس الأصول ٢/٦٩٩ ـ ٧٠٠، وقد نقله الشارح مع اختصار يسير. وانظر: البحر المحيط ٢/٣٧٥، والتمهيد للإسنوي ص١٧١.

(٨) في (ت): «قال».

(٩) فالأُولى إنشائية، فتكون الثانية كذلك.

(١٠) والواقع هو طلقة واحدة؛ لأنه قصد بالثانية التأكيد لا الإيقاع.

ويمكن أن يجاب باختيار أنها إنشائية ولا يلزم ما ذكر[1]؛ فإنها إنشاءٌ للتأكيد، ولا يقع بإنشاء التأكيد شيءٌ، وليست بإنشاء الإيقاع، فاشتركت مع الأولى في أصل الإنشاء، وافترقتا[2] فيما أنشأتاه[3][4]. **قال:**

---

(١) من وقوع طلقتين.

(٢) في (غ): «وافترقا».

(٣) فالأولى لإنشاء إيقاع الطلاق، والثانية لإنشاء تأكيد الطلاق. وانظر: التمهيد للإسنوي ص١٧٠.

(٤) انظر مبحث التوكيد في: المحصول ١/ق١/٣٥٤، التحصيل ١/٢٠٩، الحاصل ١/٣٢٢، نهاية السول ٢/١١٠، السراج الوهاج ١/٣٠٣، البحر المحيط ٢/٣٧١.

(الفصل الخامس

في الاشتراك)

المشترك:

هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختَلِفَيْن أو أكثر دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة. (1سواء أكانت(2) الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال1)، أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع و(3)الأخرى من كثرة الاستعمال/. [ص198/1]

وفي(*) قولنا: «الواحد» احتراز عن الأسماء المتباينة، والمترادفة(4).

وقولنا: «على معنيين مختلفين» احتراز عن الأسماء المفردة، وعن اللفظ المتواطئ، فإنه يتناول الماهية وهي معنى واحد وإن اختلفت محالُّها(5).

---

(1) في (ص)، والمطبوعة 1/160، وشعبان 1/248، زيادة غير صحيحة، وهي الكلام المحبَّر: «سواء كانت الدلالتان مستفادتين من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال، **أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال**».

(2) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كانت».

(3) سقطت الواو من (ت).

(*) في (ص)، والمطبوعة 1/160، وشعبان 1/248: «ومن». وهو خطأ.

(4) لأن المتباينة، والمترادفة، تحتاج إلى لفظين فأكثر.

(5) أي: أفرادها.

وقولنا: «عند أهل تلك اللغة» إلى آخره ـ إشارة إلى أن المشترك قد يكون بين[1] حقيقتين لغويتين، أو عرفيتين، أو عرفية ولغوية.

والمصنف قدّم حَدّ الاشتراك في تقسيم الألفاظ فلم يحتج إلى إعادته هنا[2][3].

قال (وفيه مسائل: الأولى: في إثباته. أوجبه قومٌ لوجهين:

أحدهما: أن المعاني غير متناهية[4]، والألفاظ متناهية[5]، فإذا وُزِّع[6] لزم الاشتراك. ورُدَّ بَعْدَ تسليم المقدمتين: بأن المقصود بالوضع مُتَنَاهٍ.

والثاني: أن الوجود يطلق على الواجب والممكن، ووجود الشيء عينُه./ ورُدَّ: بأن الوجود زائد مُشْتَرَك[7]، وإن سُلِّم فوقوعه[8] لا يقتضي وجوبَه[9]. [غ/١٥٢]

وأحاله[10] آخرون؛ لأنه لا يُفْهِم الغَرَض فيكون مَفْسَدةً. ونوقض بأسماء الأجناس).

اختلف الناس في اللفظ المشترك هل هو واجبٌ أم لا؟ وبتقدير أن لا يكون واجباً فهل هو ممتنع أو[11] ممكن؟ وبتقدير إمكانه فهل هو/ واقع؟ [ت/١٧٦]

---

(١)(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر تعريف الاشتراك في: المحصول ١/ق١/٣٥٩، التحصيل ١/٢١٢، نهاية السول ٢/١١٤، السراج الوهاج ١/٣٠٦، شرح الأصفهاني ١/٢٠٨، التعريفات للجرجاني ص١٩١.

(٤) هذه المقدمة الأولى.

(٥) هذه المقدمة الثانية.

(٦) أي: قُسِّمت الألفاظ على المعاني.

(٧) أي: الوجود زائد على الذات والعين، فليس هو الذات، وهو مشترك بين الممكن والواجب.

(٨) أي: وقوع الشيء.

(٩) أي: أن يكون واجب الوجود.

(١٠) أي: أحال الاشتراك.

(١١) في (ص): «أم».

فهذه احتمالات أربعة بِحَسْب الانقسام العقلي، وقد صار إلى كل منها صائر.

واحتج من قال بالوجوب بشيئين:

أحدهما: أن المعاني غيرُ متناهية، وهذا واضح، فإن منها الأعداد وهي لا تصل إلى نهاية، والألفاظ متناهية؛ لأنها مركبة من الحروف المتناهية، والمركب من المتناهي متناه. وحينئذ/ فإذا وزَّعنا الألفاظ على المعاني فلا بد وأن تستوعبَها، وإلا يلزم خُلُوُّ بعضِ المعاني المقصودة عن الألفاظ، ومتى كانت مستوعبة لها[1] لَزِم الاشتراك؛ لأنه لا بد حينئذ من لفظٍ واحدٍ بإزاء معانٍ كثيرة وهو الاشتراك. [ك/١٠٧]

وأجاب المصنف **أولاً**: بمنع المقدمتين، أي: لا نسلم أن المعاني غير متناهية، ولا أنَّ الألفاظ متناهية.

وسند **المنع الأول**: أن حصول ما لا نهاية له في الوجود محال[2]. وأما قوله: «**الأعداد غير متناهية**» فمسلَّم لكن بمعنى: أنه لا مَرْتَبة من مراتبه إلا ويمكن أن يوجد بعدها مَرْتبةٌ أخرى، مع أن المراتب الداخلة في الوجود منه[3] أبداً تكون متناهية[4]، لا بمعنى أن الحاصل منه في الوجود غير متناه[5]. ولا يلزم من كون الأعداد غير متناهية بالمعنى الذي تقدم/ ذِكْرُه أن تكون المعاني الموجودة غير متناهية. وأيضاً فأصولها متناهية وهي: الآحاد، والعشرات، والمئون، والألوف[6]، والوضع للمفردات لا للمركبات[7][8]. [ص/١٩٩/١]

---

(١) أي: للمعاني.

(٢) لأن كل شيءٍ موجودٍ في الدنيا فله نهاية.

(٣) أي: من العدد.

(٤) يعني: كل عدد يوجد فهو متناه، لأنه ينتهي وينقطع عند هذا الحد، فانقطاعه عما بعده هو النهاية له، فصار العدد متناهٍ.

(٥) أي: لا بمعنى أن العدد بعد وجوده غير متناه، فكل موجود متناه، والعدد موجود فهو متناهٍ، والحاصل أن عدم التناهي في الأعداد بالنظر إلى المراتب لا إلى الوجود.

(٦) في (ص): «والآلاف».

(٧) في (ت): «المركبات».

(٨) يفهم من قوله: «الأصول متناهية»: أن الفروع غير متناهية باعتبار المراتب لا باعتبار الوجود، كما سبق بيانه.

وسند(*) **المنع الثاني**: وهو قولهم: «**الألفاظ متناهية، والمركب من المتناهي متناه**» ـ أن كونها مركبة من الحروف المتناهية لا يقتضي أن تكون متناهية، كما أن أسماء الأعداد غير متناهية، وأصولها متناهية.

وأجاب **ثانياً**: بأن المقصود بالوضع متناه[1]، أي: ولئن سلمنا صحة المقدمتين فلا يلزم ما ذكرتم؛ لأن المعاني التي يَقْصِدُها الواضع بالتسمية متناهيةٌ، إذ الوضع للمعاني فرع تصورها، وتصور ما لا يتناهى محال.

ويمكن أن يُقَرَّر على وجه آخر فيقال: إنما يلزم الاشتراك أن لو حصل استيعابُ جميع المعاني بالوضع، ونحن نقول: الوضع إنما هو لما تشتد الحاجة إليه وهو متناه، وليس الوضع لكل معنى، بل جاز خلو بَعْضِ المعاني عن الوضع، ألا ترى أنَّا لا[2] نجد لكثير من المعاني، كأنواع الروائح أسماءً مستقلةً: لا مشتركة، ولا مفردة، بعد الاستقراء والبحث التام.

الثاني[3]: أن الوجود يطلق على وجود الواجب سبحانه وتعالى، ووجود الممكن، بطريق الحقيقة فيهما. ووجودُ كل شيءٍ عينُ ماهيته، كما تقرر في علم الكلام وهو مذهب أبي الحسن[4]، ولا ريب في مخالفة حقيقة الواجب لحقيقة الممكن، فيكون إطلاق الوجود(*) عليهما بطريق الاشتراك.

وأجاب **أولاً**: بأنا لا نسلم أن وجود كل شيء عينُ ماهيته، بل هو

(*) في المطبوعة ١/١٦١، وشعبان ٢/٢٤٩: «ولمسند». وهو خطأ.

(١) أي: المعاني المقصودة بالوضع متناهية.

(٢) في (ص): «أن لا».

(٣) أي: الدليل الثاني لوجوب المشترك.

(٤) انظر: شرح الجوهرة ص٤٤٧، رقم البيت (١٢٣)، المطالب العالية للرازي ١/ ٢٩٠.

(*) في (ص)، و(غ)، والمطبوعة ١/١٦١، وشعبان ١/٢٤٩: «الوجوب». وفي (ت): «الواجب». وكلاهما خطأ، والصواب: الوجود، وهو في (ك)؛ لأن الكلام عن الوجود، وأنه مشترك بين الواجب (وهو وجود الله تعالى) والممكن (وهو وجود المخلوقات).

زائد عليها[1]، وذلك الزائد معنى واحد يشترك فيه[2] الواجب والممكن، فيكون متواطئاً لا مشتركاً[3]. وهذا المنع منه مَبْنِيٌّ على اختياره وقد نقله في كتابه «الطوالع» عن الجمهور، والحق مذهب الشيخ وليس هذا موضع تقريره.

وأجاب **ثانياً**: بأنا سلمنا أن وجود كلِّ شيء عينُ ماهيته، ولا يلزم مطلُوبكم؛ إذ لا يقتضي ذلك[4] غيرَ وقوعِ الاشتراك، ووقوعه لا يقتضي وجوبَه، وأنتم ادعيتم وجوبه[5].

قوله: «**وأحاله[6] آخرون**» إلى آخره.

احتج مَنْ أحاله وهم فرقة قليلون، ومنهم: ثعلب، وأبو زيد البلخي[7]، والأبهري[8]، على ما حكاه ابن العارض المعتزلي في كتابه

---

(١) أي: على الماهية.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني: إطلاق الوجود على الواجب والممكن من قبيل إطلاق الكلي المتواطئ، فالواجب والممكن مشتركان في حقيقة الوجود بالتساوي، مختلفان باعتبار الأفراد.

(٤) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٦١، وشعبان ١/٢٥٠.

(٥) يعني: كون الوجود واقعاً مشتركاً بين الواجب والممكن، لا يقتضي أنه واجب الوقوع، فالدليل لا يدل على دعواكم وجوبَ الوقوع.

(٦) أي: أحال الاشتراك.

(٧) هو أحمد بن سهل أبو زيد البلخيّ، صاحب التصانيف المشهورة. قال ابن حجر رحمه الله: «قال النديم في الفِهْرِسْت: كان فاضلاً في علوم كثيرة، وكان يسلك طريق الفلاسفة، ويُقال له: جاحظ زمانه. وكان يُرمى بالإلحاد». وقال ابن حجر: «وذكر الفخر الرازي في شرح الأسماء: أنَّ أبا زيدٍ هذا طَعَن في عدة أحاديث صحيحة، منها حديث: «إن لله تسعةً وتسعين اسماً». ويظهر في غُضُون كلامه ما يدل على انحلالٍ من الازدراء بأهل العلوم الشرعية، وغير ذلك». ولأبي زيد من الكتب: فضائل مكة، والقرابين، وشرائع الأديان، ما يصح من أحكام النجوم، السياسة، البحث عن التأويلات، وغيرها. توفي سنة ٣٢٢هـ.
انظر: لسان الميزان ١/١٨٣، الفِهْرِسْت ص١٥٣، معجم البلدان ٣/٦٤، الأعلام ١/١٣٤.

(٨) هو شيخ المالكية أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد التميميّ الأبهريّ، الإمام=

«النكت»: بأن وقوعه يقتضي المفسدة؛ لأن المقصود من الألفاظ ووضعِها إنما هو التفاهم/ ، حالة التخاطب، والمشترك لو وقع وسَمِعَه السامعُ لم [ص/١/٢٠٠] يحصل له الفهم؛ لأن المشترك متساوي الدلالة بالنسبة إلى معانيه، فلو فُهِم منه المعنى الذي هو غرض المتكلم دون غيره ـ لزِم ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجِّح، ولو فُهِم غيرُه لأدَّى إلى وقوع المفسدة بفعلِ(*) ما لم يُطْلب منه، وربما كان ممنوعاً منه.

وأجاب: بالنقض بأسماء الأجناس، وتقريره: أنه إنْ أردتم أنه لا يُفْهِم الغرض على جهة التفصيل فمسلَّم، لكن هذا لا يوجب عدمَ وضع المشترك؛ فإن أسماء الأجناس أيضاً لا تُفْهِم الغرضَ على وجه التفصيل مع كونها موضوعة. وإنْ أردتم أنه لا يُفْهِم الغرضَ أصلاً فممنوع؛ فإن المشترك يفيد فهمَ الغرضِ على سبيل الإجمال، وذلك مطلوب ليستعد السامع للامتثال/ قبل البيان. [ك/١٠٨]

فإن قلت: اسمُ الجنس [(١)]موضوعٌ للقدر المشترك وهو مفهومٌ من اللفظ، بخلاف المشترك إذ المقصود منه فرد معيَّن وهو غير معلوم من اللفظ[(١)].

قلت: اسم الجنس، وإنْ دل على القدر المشترك، إلا أنه لا دلالة له على خصوصية الأفراد، فساوى(*)/ المشترك في عدم الدلالة التفصيلية. [غ/١/٥٣]

قال: (والمختار إمكانه؛ لجواز أن يقع[(٢)] مِنْ واضعين، أو واحدٍ لغرض الإبهام حيث يُجْعل التصريح سبباً لمفسدة).

= العلامة، القاضي المحدِّث. قال الدارقطني: «ثقةٌ مأمونٌ زاهدٌ وَرِع»، انتهت إليه رئاسة مذهب مالك رضي الله عنه. من مصنفاته: شَرْح المختَصَرَيْن الكبير والصغير لابن عبد الحكم، الردُّ على المزنيّ، الأصول، إجماع أهل المدينة، فضل المدينة على مكة، وغيرها. توفي ـ رحمه الله ـ ببغداد سنة ٣٩٥هـ.
انظر: سير ١٦/٣٣٢، الديباج المذهب ٢/٢٠٦.

(*) في المطبوعة ١/١٦١، وشعبان ١/٢٥٠: «ففعل». وهو خطأ.

(١) في (ت): «وإن دلَّ على القدر المشترك إلا أنه لا دلالة له على اللفظ». وهو خطأ.

(*) في المطبوعة ١/١٦١، وشعبان ١/٢٥١: «تساوي». وهو خطأ.

(٢) في (ص) زيادة: «أن يقع *من واحد*». وهذه الزيادة خطأ.

المذهب الثالث: وهو ما اختاره الأكثرون منهم المصنف، أنه ممكن الوقوع؛ لجواز أن يقع إما مِنْ واضعَيْن بأن وضع[1] أحدهما لفظاً لمعنى، ثم وضعه الآخرع لمعنى آخر، ثم اشْتَهر ذلك اللفظ ما بين الطائفتين في إفادته المعنيين. ولا يخفى عليك أن هذا إنما يجيء إذا قلنا: اللغات غير توقيفية.

وإما مِنْ واضع واحد[2][*] لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سبباً للمفسدَة، كما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وقد سأله رجل عن النبي ﷺ وقت ذهابهما إلى الغار: مَنْ هذا؟ قال: هذا رجل[3] يهديني السبيل[4].

قال: (ووقوعه للتردد في المراد من القرء ونحوه، ووقع في القرآن مثل: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[5]، ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾[6]).

قوله: «**ووقوعه**» عطف على قوله: «**والمختار إمكانه**». وهذا هو

---

(١) في (ت): «يضع».

(٢) سقطت من (ت).

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٦١، وشعبان ١/٢٥١: «لواحد». وهو خطأ.

(٣) رجل: اسم جنس، لا مُشْترك، ولعل المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ قصد إيراد مثالٍ للإيهام على السامع، حيث يكون التصريح سبباً للمفسدة، لا خصوص التمثيل للاشتراك.

(٤) أخرجه البخاري ٣/١٤٢٣، في فضائل الصحابة، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، رقم ٣٦٩٩، وابن سعد في الطبقات ١/٢٣٣ ـ ٢٣٤، ٢٣٥، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، بلفظ: «هذا الرجل يهديني السبيل».
وأخرجه ابن سعد ١/٢٣٤، والبيهقي في دلائل النبوة ٢/٤٨٩ ـ ٤٩٠، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظ: «هادٍ يهديني».
وظاهر الروايات أن هذا حصل في أثناء الهجرة إلى المدينة، لا وقت الذهاب إلى الغار، فرواية البخاري وابن سعد عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «أقبل نبي الله ﷺ إلى المدينة وهو مردِفٌ أبا بكر، وأبو بكر شيخٌ يُعرف، ونبي الله ﷺ شابٌّ لا يُعرف» الحديث.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٦) سورة التكوير: الآية ١٧.

المذهب الرابع: أنه واقع، والخلاف فيه مع مَنْ سَلَّم إمكان المشترك وَمَنَع وقوعه.

لنا: أنا نتردد في المراد من «القرء» ونحوه/ عند السماع بغير قرينة [ص/١/٢٠١] - بين الطهر والحيض على السواء، فلو كان حقيقة في أحدهما فقط، أو في القدر المشترك - لما كان ذلك[١].

وما/ يقال: لعل التردد حَصَل بسبب عُرْفٍ طارئٍ؛ لكثرة الاستعمال [ت/١/٧٧] في المجاز - فهو وإنْ كان مُحْتَمَلاً لكنه على خلاف الأصل؛ إذِ الأصل عدم التغيير؛ ولأن التردد حاصلٌ في مفهوماتِ ألفاظٍ قَلَّ ما يستعملها أهلُ العرف كما في: عسعس الليل[٢]، فإنا لا نفهم منه الإقبال والإدبار على التعيين إلا بقرينة، ولا يجوز إحالته إلى استعمال أهل العرف.

ثم إذا ثبت وقوعه[٣] فهل وقع في القرآن؟

منهم مَنْ منع، والمختار خلافُه بدليل قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٤] عند مَنْ يجعل القرء مشتركاً بينهما[٥]، كما هو مقتضى اللغة وهو الصحيح. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ۝١٧﴾ أي: أقبل وأدبر.

وإنما أتى المصنف بهَٰذين المثالين لأن الأول[٦] من الأسماء، والثاني[٧] من الأفعال؛ ولأن أحدهما مفردٌ والآخر جمع، ليُفْهَم بذلك وقوع النوعين في القرآن، وأنه مشحون بالمشترك على اختلاف أنواعه.

واحتج مَنْ منع وقوعه في القرآن: بأنه[٨] إنْ وَقَع مبيَّناً بذكر قرينة كان

---

(١) أي: التردد.
(٢) انظر: المصباح المنير ٢/٥٩، مادة (عس).
(٣) أي: وقوع المشترك.
(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.
(٥) أي: بين الطهر والحيض.
(٦) وهو القرء.
(٧) وهو عسعس.
(٨) في (ت)، و(غ): «أنه».

تطويلاً من غير فائدة؛ إذ يمكن التعبير عن المراد بلفظ مفردٍ وُضِع له فقط. وإنْ وقع غيرَ مبيَّن كان غيرَ مفيد، وذلك عيب.

والجواب: أنا نقول: لا يذكر معه قرينة، ولا نُسَلِّم أن غيرَ المبيَّن غير مفيد[1] مطلقاً، بل هو مفيد لفهْم المعنى على سبيل الإجمال، والفهم الإجمالي أيضاً مقصودٌ في فهم الألفاظ؛ لاشتماله على فوائد: منها استعداد المكلَّف للبيان وغيرِ ذلك. وأيضاً فإنه كأسماء الأجناس.

واعلم أن المانع من وقوعه في كلام الله تعالى هو المانع مِنْ وقوعه في كلام الرسول ﷺ، وعلَّتُه المذكورة شاملة لذلك[2]، وإنما لم يذكر المصنف أن الخصمَ مانعٌ في المكانَيْن بل اكتفى بذِكْر أحدهما لأنه لا قائل بالفصل[3] كما صرح به صفي الدين الهندي[4] وغيره[5].

قال: (الثانية: إنه خلاف[6] الأصل وإلا لم يُفْهم ما لم يُسْتَفْسَر؛ ولامتنع الاستدلال بالنصوص؛ ولأنه أقلُّ بالاستقراء؛ ويتضمن مفسدةَ السامعِ؛ لأنه ربما[7] لم يَفْهم، وهاب استفساره أو استنكف، أو فهم غيرَ مراده وحكى لغيره، فيؤدي إلى جهل عظيم. واللافظِ[8]؛ لأنه قد[9] يُحوجه

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: لكلام الرسول صلى الله عليه وسلم.

(٣) في (ص): «بالتفصيل».

(٤) انظر: نهاية الوصول ١/٢٢٦، ٢٢٧.

(٥) انظر المسألة السابقة في: المحصول ١/ق١/٣٦٠، ٣٩٢، التحصيل ١/٢١٢، ٢١٩، الحاصل ١/٣٢٤، ٣٣٥، نهاية السول ٢/١١٤، السراج الوهاج ١/٣٠٧، شرح الأصفهاني ١/٢٠٩، الإحكام للآمدي ١/١٩، بيان المختصر ١/١٦٣، فواتح الرحموت ١/١٩٨، شرح الكوكب ١/١٣٩.

(٦) في (ص): «بخلاف».

(٧) في (ك): «لربما».

(٨) معطوف على «السامع» في قوله: «ويتضمن مفسدة السامع».

(٩) سقطت من (غ).

إلى الإفراد[1] أيضاً[2]/ ، ويؤدي[3] إلى الإضرار، أو[*] يعتمد فهمَه، فيضيع [ص/١/٢٠٢] **غرضُه فيكون مرجوحاً).**

هذه المسألة في تبيين أن الاشتراك على خلاف الأصل[4]، والمعنى/ [ك/١٠٩] به أن اللفظ إذا دار بين أن يكون مُشْتَرَكاً أوْ لا يكون كذلك ـ كان ظنُّ عدمِ الاشتراكِ أغلبَ، ويدل عليه وجوه:

أحدها: أنه لو كان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال الانفراد[5] ـ لما حصل التفاهم بين أرباب اللسان حال التخاطب في أغلب الأحوال مِنْ غير استفسار واستكشاف عما أراده المتكلم. (*وقد علمنا*) حصول ذلك[6]؛ فإن الفهم يحصل بمجرد إطلاق اللفظ، فكان الغالب على الظن حصولُ الانفراد.

الثاني: لو تساوى الاحتمالان لامتنع الاستدلال بالنصوص على إفادة الظن فضلاً عن اليقين؛ لاحتمال أن تَكون الألفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا وبين غيره[7]، وعلى هذا التقدير يحتمل أن يكون المراد غير ما ظهر لنا، فلا يبقى التمسك بالأخبار والآثار مفيداً ظناً فضلاً عن يقين.

(١) في السراج الوهاج ١/٣١٧، ونهاية السول ٢/١٢٠، وشرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٢١١: «إلى العبث». وكلاهما صحيح، ولفهم العبارة بهذه اللفظة. انظر: نهاية السول، وباقي المراجع. قال الإسنوي عن هذا الجزء من المتن: «على أن نُسَخ الكتاب أيضاً مختلفة هنا».

(٢) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٣) في السراج الوهاج ١/٣١٧، ونهاية السول ١/١٢٠: «أو يؤدي».

(*) في (ص)، و(ك)، و(غ): «إذ». وهو خطأ. والمثبت من (ت). وهو موافق لما في السراج الوهاج ١/٣١٧، ونهاية السول ١/١٢٠، وشرح الأصفهاني ١/٢١١.

(٤) المراد بالأصل هنا الغالب. انظر: البحر المحيط ٢/٣٨١.

(٥) أي: اللفظ واحد، والمعنى واحد.

(*) في المطبوعة ١/١٦٤، وشعبان ٢/٢٥٣: «وقد علمناه». وهو خطأ.

(٦) أي: حصول عدم الاستفسار والاستكشاف عما أراده المتكلم.

(٧) أي: أن تكون مشتركة بين ما ظهر لنا من المعنى، وبين غيره من المعاني.

الثالث: أنَّ الاستقراء دلَّ على أن الألفاظ في الأكثر مفردةٌ لا مشتركةٌ، والكثرةُ تفيد ظَنَّ الرجحان.

الرابع: أن المشترك يتضمن مفسدةَ السامعِ واللافظ، ومتضمن المفسدة على خلاف الأصل؛ لأن الأصل عدمها.

والدليل على أنه يتضمن[1] مفسدةَ السامع: أنه ربما لم يَفْهَم المقصودَ وهابَ استفسار اللافظ؛ لكون اللافظِ/ مَهيباً، أو استنكف أي: تعاظم السامعُ عن استفساره، وحينئذ فربما يفهم من اللفظ غير مراد اللافظ ويَحْكى لغيرِه، ويحكي ذلك الغير لآخر وهكذا؛ فيؤدي إلى وقوع جمعٍ كثيرٍ في الغلط وذلك جهل عظيم. [غ/١/٥٤]

والدليل على أنه[2] يتضمن مفسدة اللافظ: أنه قد يحتاج في تفسير اللفظ المشترك إلى اللفظ المنفرد فيكون المشترك ضائعاً[3]. وأيضاً فإنه يؤدي إلى إضراره إذ يصير دائماً مفتقراً إلى التفسير. وأيضاً فربما ظَنَّ اللافظُ أنَّ السامع فهمَ المعنى الذي أراده، فيعتمد على ذلك فيضيع غرضه، أي: غرض اللافظ.

قوله: «**فيكون مرجوحاً**» [4]أي: إذا ثبت هذا كله كان المشترك مرجوحاً[4] أي: على خلاف الأصل[5].

قال: (الثالثة(*): مفهوما المشترك إما أن يتباينا كالقرء للطهر

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: المشترك.

(٣) أي: وجوده بدون فائدة.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/٣٨١، التحصيل ١/٢١٧، الحاصل ١/٣٣٢، نهاية السول ٢/١١٩، السراج الوهاج ١/٣١٥، شرح الأصفهاني ١/٢١١، مناهج العقول ١/٢٢٦، البحر المحيط ٢/٣٨١.

(*) في المطبوعة ١/١٦٥: «الثانية». وهو خطأ.

والحيض، أو يتواصلا فيكون أحدهما [1]جزءاً للآخر[1] كالممكن[2] للعام والخاص/ ، أَوْ لازِمَه[3] كالشمس للكوكب وضوئه). [ص١/٢٠٣]

المشترك لا بد له مِنْ مفهومين فصاعداً: فمفهوماه إما أن يتباينا، أو يتواصلا.

القسم الأول: أن يتباينا، أي: لا يمكن اجتماعهما في الصدق على شيء واحد كالحيض والطهر، فإنهما مدلولا القرء ولا يجوز اجتماعهما لواحدٍ في زمنٍ واحد.

والثاني: أن يتواصلا فإما أن يكون أحد المعنيين جزءاً للآخرِ أو لازماً له، والأول كالإمكان العام مع الإمكان الخاص، فإن لفظ الإمكان[4] موضوع لهما، والإمكان العام جزء للإمكان الخاص؛ لأن الإمكان العام: سلب الضرورة[5] المطلقة عن الطرف المخالف للحكم. والإمكان الخاص: سلب الضرورة المطلقة عن الطرفين الموافق للحكم والمخالف له.

فإذا قلنا: كل ج ب بالإمكان العام - يكون معناه: أن سلب المحمول الذي هو «كل ج» عن الموضوع الذي هو «ب»[6] غير ضروري.

وإذا قلنا: كل ج ب بالإمكان الخاص [7]فمعناه أن ثبوت المحمول للموضوع وسلبه عنه غير ضروري[8].

وإذا عرفت ذلك علمت أن الإمكان العام جزء من الإمكان الخاص[7]

---

(١) في (ص)، و(غ): «جزء الآخر».

(٢) في المطبوعة ١/١٦٥، وشعبان ١/٢٥٤: «كالإمكان». في (ص): «كالممكن». وفي هامشها تصحيح: «كالإمكان».

(٣) في نهاية السول ٢/١٢١: «أو لازماً له».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (غ): «للضرورة».

(٦) الصواب: أن سلب المحمول الذي هو «ب» عن الموضوع الذي هو «كل ج»، ولعل هذا خطأ من الناسخ، أو التبس على المؤلف. قال في القطبي شرح الشمسية ص١٥٨: «... فاعلم أن عادة القوم قد جرت بأنهم يعبرون عن الموضوع بـ ج، وعن المحمول بـ ب، حتى أنهم إذا قالوا: كل ج ب، فكأنهم قالوا: كل موضوع محمول».

(٧) سقطت من (ت).

(٨) بيّن الإسنوي رحمه الله تعالى مثال الإمكان العام والخاص بشكل أوضح فقال: =

بالضرورة؛ لأن سلب الضرورة من أحد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرَفين جميعاً.

والثاني: أن يكون لازماً له، ومَثَّل له في الكتاب بلفظ: الشمس، فإنه موضوع لجِرْم الكوكب ولضوئه، وضوء الكوكب لازم لجرمه[1].

ومن أمثلته أيضاً: الكلام، فإنه عند المحققين مشترك بين النفساني واللساني، مع أن اللساني دليل على النفساني[2]، والدليل يستلزم المدلول، فيصدق أنه مشترك بين الشيء ولازمه[3][4].

قال: (الرابعة: جَوَّز الشافعي رحمه الله، والقاضيان، وأبو علي - إعمالَ المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة. ومنعه أبو هاشم، والكرخي، والبصري، والإمام).

اختلف أهل العلم في صحة إطلاق اللفظة الواحدة، من متكلم

= «... وإنْ تواصلا فقد يكون أحدهما جزءاً من الآخر، وقد يكون لازماً له. مثال الأول: لفظ الممكن، فإنه موضوع للممكن بالإمكان العام، والممكن بالإمكان الخاص. فالإمكان الخاص: هو سلب الضرورة عن طرفي الحكم.
أعني: الطرف الموافق والمخالف. كقولنا: كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص. معناه: أن ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضروري، ونفيها عنه أيضاً ليس بضروري، فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق وهو ثبوت الكتابة، وعن المخالف وهو نفيها. وأما الإمكان العام: فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم. أي: إن كانت موجبة فالسلب غير ضروري، وإنْ كانت سالبة فالإيجاب غير ضروري. كقولنا: كل إنسان حيوان بالإمكان العام.
معناه: أن سلب الحيوانية عن الإنسان غير ضروري، بل الإثبات في هذا المثال ضروري».
نهاية السول ٢/ ١٢١.

(١) فأصبح اللفظ مشتركاً بين الملزوم وهو «الجرم»، واللازم وهو «الضوء».
(٢) انظر: المصباح المنير ٢/ ٢٠٠، مادة (كلم).
(٣) فالكلام النفساني ملزوم، واللساني لازم.
(٤) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/ ٣٦٧، التحصيل ١/ ٢١٣، الحاصل ١/ ٣٢٦، نهاية السول ٢/ ١٢١، السراج الوهاج ١/ ٣١٨، شرح الأصفهاني ١/ ٢١٣، مناهج العقول ١/ ٢٢٨.

واحد، في وقت واحد، إذا كانت مُشْتَرَكة[1] بين معنيين على المعنيين معاً: فذهب/ الشافعي[2] رضي الله عنه، والقاضيان أبو بكر الباقلاني، [ك/١١٠] وعبد الجبار بن أحمد[3]، وأبو علي الجبائي - إلى صحة ذلك بطريق الحقيقة، بشرط أن لا يمتنع الجمع لأمرٍ خارج كما في الضدين، والنقيضين[4]. وإلى هذا أشار المصنف/ بقوله: «**الغير المتضادة**» أي: أنه [ت١/٧٨] ليس محل الخلاف في المتضادة. وإدخال الألف واللام على «غير» ليس بشائع[5][6]. ولم يتعرض المصنف للنقيضين[7]؛ لأن الإمام زعم أنه لا يجوز أن/ يكون اللفظ مشتركاً بين الشيء ونقيضه[8]. [9]والحق جوازه[9]، [ص١/٢٠٤]

---

(١) في (ص): «مشتركاً».

(٢) وكذا مالك رضي الله عنه. انظر: شرح تنقيح الفصول ص١١٤.

(٣) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسن الهَمَذانيّ الأسَداباذِيّ، العلّامة المتكلم، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية. كان إمام الاعتزال في زمانه، وتخرَّج به خَلْقٌ في الرأي الممقوت. من مصنفاته: دلائل النبوة، التفسير، طبقات المعتزلة، المغني، شرح الأصول الخمسة، وغيرها. توفي بالرَّيِّ سنة ٤١٥هـ.

انظر: سير ١٧/ ٢٤٤، تاريخ بغداد ١١/ ١١٣، الطبقات الكبرى ٥/ ٩٧، طبقات المفسِّرين ١/ ٢٥٦، لسان الميزان ٣/ ٣٨٦.

(٤) انظر: التلخيص ١/ ٢٣١، المحصول ١/ق١/ ٣٧١، المعتمد ١/ ٣٠١.

(٥) في (غ): «بسائغ».

(٦) قال في المصباح المنير ٢/ ١١٢ مادة (غير): وقوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾. إنما وصف بها المعرفة (يَقْصد الاسم الموصول في قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾)؛ لأنها أشبهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة، فعوملت معاملتها ووُصف بها المعرفة، ومن هنا اجترأ بعضهم فأدخل عليها الألف واللام؛ لأنها لما شابهت المعرفة بإضافتها إلى المعرفة - جاز أن يدخلها ما يُعَاقِب الإضافة وهو الألف واللام. ولك أن تمنع الاستدلال وتقول: الإضافة هنا ليست للتعريف، بل للتخصيص، والألف واللام لا تفيد تخصيصاً، فلا تعاقب إضافة التخصيص، مثل: سوى وحسب، فإنه يضاف للتخصيص، ولا تدخله الألف واللام.اهـ. وانظر: آداب البحث والمناظرة ق٢/ ٢٧.

(٧) يعني: لم يقل المصنف في متنه: الغير المتضادة والمتناقضة.

(٨) انظر: المحصول ١/ق١/ ٣٦٨.

(٩) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١٦٦، وشعبان ١/ ٢٥٥.

وقد مُثِّل لذلك بلفظة «إلى» على رأي مَنْ زعم[١] أنها مشتركة بين إدخال الغاية وعدمه.

وما استدل به المانع من أنَّ اللفظ المشترك لا يفيد إلا التردد بين مفهومَيْه، والتردد حاصل قبل وضع اللفظ له[٢] وسماعه، فيكون وضع اللفظ لهما عبثاً[٣] ـ ضعيف[٤]؛ لأنا نمنع حَصْر الفائدة فيما ذكره من التردد [*وهذا*] لأنه كما يفيد التردد بين[٥] مفهوميه، يفيد أيضاً إخراج ما عداهما عن أن يكون مرادَ المتكلم، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[٦] كما يفيد التردد بين دخول المرفق وعدمه على تقدير أن يكون مشتركاً بينهما يفيد أيضاً إخراج العضد عن الأمر بالغَسْل، فدعوى أن الوضع لهما[٧] عبث عَرِيةٌ عن التحقيق.

ولو سلمنا انحصار الفائدة فيما ذكره لكن يحصل بعد الوضع من الفائدة ما لا يحصل قبله، وهو تَعَيُّن أحدِهما بأدنى قرينةٍ حاليةٍ أو مقالية، بخلاف ما قَبْل الوضع فإنه لا يزول التردد بذلك[٨].

سلمنا صحة الدليل[٩] لكن إنْ كان الواضع الله تعالى فلا

---

(١) في (ت): «يزعم».

(٢) أي: للمشترك بين النقيضين.

(٣) هذا دليل الإمام رحمه الله تعالى في مَنْع وَضْع المشترك للنقيضين: وهو أن اللفظ لا بُدَّ وأن يكون بحالٍ متى أُطْلق أفاد شيئاً، وإلا كان عبثاً، والمشترك بين النفي والإثبات لا يفيد إلا التردد بين النفي والإثبات، وهذا معلوم لكل أحد، وحاصل قبل سماع اللفظ، فيكون اللفظ المشترك بين النقيضين خالٍ عن الفائدة، وهو عبث.

(٤) قوله: «ضعيف» خبر قوله: «وما استدل به المانع».

(*) في المطبوعة ١/١٦٦، وشعبان ١/٢٥٥: «بين هذا». وهو خطأ.

(٥) سقطت من المطبوعة ١/١٦٦.

(٦) سورة المائدة: الآية ٦.

(٧) أي: للمعنيين المتناقضين.

(٨) يعني: قبل وضع اللفظ المشترك بين النقيضين لا يزول التردد بالقرينة الحالية، أو المقالية؛ لأنهما لا تفيدان قبل وضع اللفظ المشترك.

(٩) وهو دليل المانع من أن اللفظ المشترك بين النقيضين لا يفيد إلا التردد بين مفهوميه... إلخ.

يُعَلَّل[1]، ولعل فيه فائدة لم نَطَّلِع[2] على غامض سرها. وإنْ كان العِبَادَ فالدليل إنما ينفي ما يكون مشتركاً بينهما بوضعِ قبيلةٍ واحدة، لا ما يحصل بوضع قبيلتين[3].

وأما المتضادة فَمَثَّل بعضهم لها «بالقرء» وهو فاسد؛ لأن الشارع إذا قال: اعْتَدِّي بقرء لم يمتنع أن تعتد بالطهر والحيضة[4]، وإنْ كانا ضدين في نفسهما. والمثال الصحيح لذلك صيغة: افعل، عند/ مَنْ يجعلها حقيقةً في الطلب، وفي التهديد، فإنها مشتركة إذَنْ بين معنيين متضادين لا يمكن الجمع بينهما، ولا الحمل عليهما. وقد يُمَثَّل له[5] بما إذا قال: اعتدي بقرء في خمسة عشر يوماً[6]. [غ/١/٥٥]

هذا أحد المذاهب في المسألة، أعني: أنه[7] يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنييه، بشرط (*أن لا يكونا*) ضدين ولا نقيضين. وهو المختار عند المصنف.

وذهب أبو هاشم، والكرخي، وأبو الحسين البصري، والإمام فخر الدين، وغيرهم إلى امتناع ذلك[8].

---

(١) في (ص): «فلا تعلل».

(٢) في (غ)، و(ك): «يُطَّلَع».

(٣) لأن التردد لا يتحقق بوضع قبيلتين، إذ كل قبيلة تقصد معنى معيناً، فلا يصح إطلاق اللفظ على المعنيين في آن واحد؛ لمخالفته للوضع اللغوي.

(٤) أي: يصح الجمع بينهما.

(٥) أي: للقرء.

(٦) فهنا لا يمكن الجمع بين الطهر والحيض، وكل منهما يحتمل أن يكون هو المراد، وهذا بناءً على قول الشافعية ومَنْ وافقهم بأن أقصى مدة الحيض خمسة عشر يوماً، وإلا فعلى قول الحنفية الذين يجعلون أقصى مدة الحيض عشرة أيام، يتعين حمل «القرء» على الطهر.

(٧) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/١٦٦، وشعبان ١/٢٥٦: «أن لا يكون». وهو خطأ.

(٨) وهو الذي يُعَبَّر عنه بأنه لا عموم للمشترك، وهو مذهب الحنفية. انظر: كشف الأسرار للنسفي ١/١٣٩، المعتمد ١/٣٠٠، ٣٠١، المحصول ١/ق١/٣٧١، ٣٧٢.

ثم اختلف المانعون في سبب المنع، فمِنْ قائلٍ: سبب المنع أمر يرجع إلى القصد، أي: لا يصح أن يُقصد باللفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث اللغة لا حقيقة ولا مجازاً، ولكنه يمكن أن يُقْصَد باللفظ الدلالة على/ المعنيين جميعاً بالمرة الواحدة، ويكون قد خالف الوضع اللغوي وابتدأ بوضع جديد، ولكل أحدٍ أنْ يُطلِق لفظاً ويريدَ به ما شاء[1]. وهذا ما ذهب إليه الغزالي[2]، وأبو الحسين البصري[3].

[ص/١/٢٠٥]

ومِنْ قائلٍ سببه[4] الوضع الحقيقي [واختاره الإمام][5] أي: أن الواضع

---

(١) يعني: مَنْ أطلق اللفظ المشترك على معنييه ـ فقد ابتدأ وضعاً جديداً ليس له أصل في اللغة. وقوله: «ولكل أحدٍ أن يطلق لفظاً ويريد به ما شاء»، يعني به أن مثل هذا الإطلاق خارج عن الوضع اللغوي.

(٢) انظر: المستصفى ٣/ ٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٣) انظر: المعتمد ١/ ٣٠١.

(٤) سبب المنع لعموم المشترك.

(٥) عبارة: «واختاره الإمام» وردت في (ص)، و(ك)، و(غ): متقدمة على هذا المكان، إذ وردت بعد قوله: «وهذا ما ذهب إليه الغزالي وأبو الحسين البصري، واختاره الإمام»، وبالطبع فقد وردت العبارة في المطبوعة كذلك ١/ ١٦٦، وشعبان ١/ ٢٥٦.

وقد وردت العبارة كذلك في (ت)، إلا أنه سقط منها لفظة «الإمام». وهذا العزو إلى الإمام ـ بناءً على هذه الجملة ـ غير صحيح؛ فإنه قال في المحصول ١/ ق١/ ٣٧٣: «ثم اختلفوا (أي: المانعون): فمنهم مَنْ منع منه لأمرٍ يرجع إلى القصد. ومنهم مَنْ منع منه لأمرٍ يرجع إلى الوضع، وهو المختار». فاتضح بهذا النقل أن مَحَلَّ هذه الجملة إنما هو بعد قوله: «ومن قائل: سببه الوضع الحقيقي».

وسيشير الشارح ـ رحمه الله تعالى ـ بعد قليل إلى رأي الغزالي وأبي الحسين ـ رحمهما الله تعالى ـ من غير أن يضم إليهما ذكر الإمام، وقد ذكر الشارح أيضاً رأي الغزالي وأبي الحسين في جمع الجوامع، ولم يَعْزُ ما قالاه إلى الإمام.

انظر: جمع الجوامع مع المحلي ١/ ٢٩٦، فَعُلم مِنْ هذا أن تقديم هذه الجملة سهو من النساخ، والله تعالى أعلم بالصواب، على أن نسخة (ت) لم تعز مقالة الغزالي وأبي الحسين إلى الإمام إلا أن فيها ركاكة، إذ الجملة في (ت) كما هو واضح: «وهذا ما ذهب إليه الغزالي وأبو الحسين البصري واختاره».

ولعل ناسخ (ت) أدرك الخطأ في هذه النسبة وحذف لفظة الإمام، وعلى كل فالصواب في وضع العبارة: إما أن تؤخر كما فعلت، وهو الأقرب والأحسن، والموافق لكلام الشارح في شرحه هذا وغيره. أو توضع الجملة كما في (ت) من غير نسبة إلى =

لم يضع اللفظ المشترك على الجميع[1] بل على البدل، فلا يصح إطلاقه بطريق الحقيقة على الجميع، ولكن يجوز أن يُرَاد به جميع محامله على جهة المجاز إذا اتصل بقرينة مشعرةٍ بذلك، وهذا ما اختاره ابنُ الحاجب[2].

وقال إمام الحرمَيْن ما نصه: «الذي أراه في اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً[3] لم يُحْمل في مُوجِب الإطلاق على المحامل[4]، فإنه صالح لإفادة آحاد المعاني على البدل، ولم يُوضَع وَضْعاً مُشْعِراً بالاحتواء عليها، وادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل، وهذا القول[5] يجري في الحقائق وجِهات المجاز[6]».

= الإمام، إلا أن فيها ركاكة لا تليق بالشارح رحمه الله تعالى.

تنبيه: وجدت في رفع الحاجب للشارح رحمه الله تعالى أنه قال: «وقال (أبو الحسين والغزالي) والإمام (يصح أن يراد) من اللفظ المشترك، وذي الحقيقة والمجاز ـ المعنيان (لا أنه لغة) فإن اللغة مانعة منه». رفع الحاجب ٣/ ١٣٧.

إلا أن المحقق فهم من لفظ الإمام إمام الحرمين، ولذلك ذكر في الهامش الإحالة على «البرهان» وهذا على مصطلح ابن الحاجب في «مختصره» فإنه يريد بـ«الإمام» إمام الحرمين كما قال الزركشي، انظر: تعليق الدكتور محمد مظهر بقا على بيان المختصر ١/ ١٦٤، ولكن كما هو واضح لفظة «الإمام» هنا ليست من كلام ابن الحاجب، بل هي من كلام الشارح.

(١) في (غ)، و(ك): «الجمع».

(٢) انظر: بيان المختصر ٢/ ١٦١. وقد نقل الزركشي ـ رحمه الله تعالى ـ كلام الشارح من غير عزو إليه كما يفعل ذلك كثيراً، من قوله سابقاً: «ثم اختلف المانعون في سبب المنع» إلى هذا الموطن ولم ينسب قول الغزالي وأبي الحسين إلى الإمام، بل ذكر الإمام في القائلين بأن سبب المنع هو الوضع الحقيقي، ولو كانت نسخة الزركشي من «الإبهاج» فيها ذكر الإمام مع الغزالي وأبي الحسين لاستدرك عليه هذا الخطأ الواضح البيِّن، وهذا يؤكد ما أشرت إليه قريباً، والله تعالى أعلم.

(٣) أي: بدون قرينة.

(٤) أي: على جميع محامله.

(٥) أي: قول كونه بعيداً عن التحصيل.

(٦) يعني: أن المشترك إذا ورد مطلقاً لا يصح أن يراد به جميع معانيه، لا حقيقة ولا مجازاً.

فإن قيل: أيجوز أن يراد به جميع محامله؟

قلنا: (1)لا يمتنع(1) ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك، مثل: أن يذكر الذاكر محامل «العَيْن» فيذكر بعضُ الحاضرين لفظ «العين» ويتبيَّن مِنْ حاله أنه يريد تطبيقه (2)على ما جرى(2)»(3). انتهى(4). وهو مُحْتَمِل لكل من المقالتين(5) المتقدمتين، وسياقه إلى/ اختيار الغزالي وأبي الحسين أقرب(6)(7). [ك/111]

ومنهم: مَنْ منع من ذلك(8) مطلقاً، وقال: لا يجوز أن يُرَاد باللفظ المشترك أكثر من معنى واحد في حالة واحدة، لا لغة ولا وضعاً جديداً.

ثم عند المجوِّزين لا فرق بين المفرد والمجموع، والمُثْبت والمنفي. ومنهم من فرَّق، وسيأتي في كلام المصنف في آخر المسألة إن شاء الله تعالى.

وهنا كلامان نَذْكُرهما قبل الخوض في الحِجاج:

أحدهما: أن هذا الخلاف في استعمال اللفظ المشترك في معنييه جارٍ

---

(1) في (ت): «لا يمنع». وفي البرهان: «لا نمنع». وفي نسخةٍ منه: «لا يمتنع».

(2) في البرهان: «على جميع ما جرى».

(3) أي: يريد تطبيق لفظ العين على ما جرى ذِكْره من معاني العين.

(4) انظر: البرهان 1/ 344 - 345.

(5) وهما ما سبق ذكرهما في سبب منع المانعين لعموم المشترك.

(6) لاحظ أنه لم يذكر الإمام مع الغزالي وأبي الحسين، مما يدل على خطأ النسخ المخطوطة في ذكره معهما سابقاً.

(7) لأن قوله: «وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز» يدل على منعه لعموم المشترك سواء في معانيه الحقيقية أو المجازية، فقوله بعد ذلك: بأنه لا يمتنع حمله على جميع معانيه - يدل على أن هذا الحمل خارج عن الوضع اللغوي. لكن قوله: «لا يمتنع ذلك مع قرينةٍ متصلة مشعرة بذلك» فيه إشارة إلى جواز ذلك مجازاً؛ إذ القرينة أمارة المجاز، فلو صَرَّح كما صَرَّح الغزالي وأبو الحسين بأنه لا يمتنع ذلك إذا قصده ويكون خارجاً عن الوضع اللغوي - أمكن أن يُنسب له قولهما، لكن كلامه متردد، وهو إليهما أقرب.

(8) أي: عموم المشترك.

في استعماله في مجازَيْه مثل أن يقول: والله لا أشتري. ويريد السوم، وشراء الوكيل[١]، كما صرح به الإمام أبو المظفر بن[٢] السمعاني[٣] في «القواطع»[٤] وغيرُه. وفي حقيقته ومجازه مثل: أن يُطْلِق النكاح ويريد به العقد والوطء جميعاً، وقد جرى الشافعي رضي الله عنه على منوالٍ واحدٍ فجوَّز استعمال اللفظ في حقيقتيه[*]، وفي حقيقته ومجازه، وحَمْله[٥] عند الإطلاق عليهما، وأخرج ابن الرفعة نصه على ذلك من «الأم» عند الكلام، فيما إذا عُقِد لرجلين/ على امرأة ولم يُعْلم السابق منهما، ذَكر ذلك في [ص١/٢٠٦] باب الوصية من «المَطْلب»[٦].

وأما القاضي رحمه الله فَعَظُم نكيره على مَنْ يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً، وقال في تحقيق إنكاره: «اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على ما وضعت له في أصل[*] اللسان، وإنما تصير مَجَازاً إذا تُجُوِّز بها عَنْ مقتضى الوضع، وتَخَيُّلُ[*] الجمع بين الحقيقة والمجاز محاولة[٧] الجمع بين النقيضين»[٨]. وهذا من القاضي تصريح بأنه لا يجوز أن يراد

---

(١) أي: يريد بقوله: «لا أشتري» سومَ الشراء، وشراءَ الوكيل، وكلاهما مجازان.

(٢) سقطت من المطبوعة ١/١٦٧، وشعبان ١/٢٥٧.

(٣) هو الإمام العلاّمة أبو المظفَّر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميميّ السمعانيّ المروزيّ، مفتي خراسان، وشيخ الشافعية، وحيد عصره، وشافعي وقته. ولد سنة ٤٢٦هـ. من مصنفاته: الاصطلام، البرهان، الأمالي، منهاج أهل السنة، وغيرها. توفي - رحمه الله - سنة ٤٨٩هـ.
انظر: وفيات ٣/٢١١، الطبقات الكبرى ٥/٣٣٥، سير ١٩/١١٤.

(٤) انظر: القواطع ٢/١٠١.

(*) في المطبوعة ١/١٦٧، وشعبان ١/٢٥٧: «حقيقيته». وهو خطأ.

(٥) قوله: «وحَمْله»، معطوف على: «استعمال»، أي: «وجَوَّز حَمْلَه».

(٦) انظر: الأم ٥/١٦، البحر المحيط ٢/٣٩٣.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٦٧، وشعبان ١/٢٥٧: «أهل». وهو خطأ.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٦٧، وشعبان ١/٢٥٧: «ويحيل». وهو خطأ.

(٧) العبارة كما في «البرهان»: «كمحاولة».

(٨) انظر: البرهان ١/٣٤٤، والعبارة لا توجد في التلخيص ١/٢٣٠، ولا في التقريب والإرشاد الصغير ١/٤٢٢.

باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معاً؛ لما يلزم منه من الجمع بين النقيضين[1].

الثاني: أن محل الخلاف في استعمال اللفظ في كل معانيه إنما هو في الكلي العددي، أي: في كل فردٍ فردٍ[2]، وذلك بأن يَجْعَله[3] يدل على كلٍ منهما على حدتِه بالمطابقة في الحالة التي يدل على المعنى الآخر بها[4]، وليس المراد الكلي المجموعي أي: يَجْعَل مجموع المعنيين مدلولاً

---

(١) عزو هذا القول للقاضي بهذا الإطلاق فيه نظر، بل القاضي يُجَوِّز إرادة الحقيقة والمجاز إذا قصدهما المتكلم، أما إذا قصد الحقيقة فقط أو المجاز فقط ـ فهنا يمتنع الجمع بينهما يقول رحمه الله تعالى: «كل لفظة تنبئ عن معنيين: فإن كانا متناقضين لا يتحقق اجتماعهما ـ فلا تجوز إرادتهما باللفظة الواحدة. وكل معنيين غير متناقضين تنبئ اللفظة عن كل واحدٍ منهما فتجوز إرادتهما باللفظة وإن أُطلقت مرة واحدة. ثم كما يجوز إرادة معنيين بلفظة واحدة وضعت لهما حقيقة، فكذلك يجوز إرادة معنيين بلفظ هو حقيقة في أحدهما مجاز في الثاني». التلخيص ١/ ٢٣١.

وقال أيضاً: «مُطْلِق هذا اللفظ (أي: المشترك) لو خطر له قَصْر اللفظ على الحقيقة، أو قصر اللفظ على المجاز ـ لم يُتَصَوَّر الجمع بين المعنيين، فلا يتقرر استعماله على حقيقة مع الجمع بينها (في نسخة التلخيص: بينهما. وهو خطأ) وبين وجه التجوز، فإن الحقيقة تقتضي قَصْرها، والتجوز يقتضي تعديتها عن أصل وضعها فافهم ذلك.

واعلم أن إرادة الجمع إنما تصح ممن لم يخطر له التعرض للحقيقة والمجاز، ولكن يقتصر على إرادة المسيس من غير تعرض لوجه الاستعمال حقيقة وتجوزاً». التلخيص ١/ ٢٣٢.

وإذا كان من لم يخطر له التعرض للحقيقة والمجاز يصلح حمل لفظه عليهما ـ فحمل اللفظ عليهما لمن قصدهما من باب أولى، ويدل عليه قول القاضي أيضاً بعد ذلك: «فإنا نعلم قطعاً جواز إرادة المختلِفَيْن غير المتناقِضَيْن معاً، وجاحد ذلك مفصح بالعناد». التلخيص ١/ ٢٣٤.

ويقصد بالمختلفين إرادة الحقيقتين، أو المجازين، أو الحقيقة والمجاز كما هو مُصَرَّح من السياق قبله. وانظر: التقريب والإرشاد الصغير ١/ ٤٢٢ ـ ٤٢٧، وانظر: البحر المحيط ٢/ ٤٠٢.

وكلام القاضي وما نقله الزركشي في تفسيره يحتاج إلى تروٍ وتأمل، حتى لا يُفهم على خلاف مراده، والله أعلم بالصواب.

(٢) هذا هو المراد بالكلي العددي، أن يُراد كلُّ فردٍ على حِدَته.

(٣) أي: اللفظ المشترك.

(٤) أي: بالمطابقة.

مطابقياً[1] [2]كدلالة الخمسة على آحادها، ولا الكلي البدلي أي: يجعل كل واحد مدلولاً مطابقياً[2] على البدل، ذكره صاحب «التحصيل»[3].

وقال الأصفهاني في «شرح المحصول» إنه رأى في تصنيفٍ آخرَ لصاحب «التحصيل» أن الأظهر من كلام الأئمة أن الخلاف في الكلي المجموعي، فإن أكثرهم صَرَّحُوا بأن المشترك عند الشافعي كالعام كما سيأتي إن شاء الله تعالى[4].

قال: (لنا: الوقوع في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[5] والصلاة[6] من الله مغفرة، ومن غيره استغفار. قيل: الضمير[7] متعَدِّد فيتعدد الفعل. قلنا: مَعْنًى لا لفظاً/، وهو المدعى). [ت/1/79]

استدل على جواز استعمال اللفظ المشترك[*] في معنييه بوقوعه[*] في آيتين:

إحداهما: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ فإن الصلاة من الله تعالى المغفرة بالاتفاق[8]، ومن الملائكة/ [غ/1/56]

---

(1) في (ت): «مطابقاً».

(2) سقطت من (ت).

(3) انظر: التحصيل 1/214.

(4) انظر: البحر المحيط 2/395، 396، نهاية السول 2/127، وقد بيَّن الشيخ المطيعي بأن القول الأول هو الصحيح، وأما القول بأن الخلاف في الكلي المجموعي فهو ضعيف جداً، بل وهم.

(5) سورة الأحزاب: الآية 56.

(6) في (ص): «وهي».

(7) أي: الضمير في ﴿يُصَلُّونَ﴾ وهو واو الجماعة.

(*) في (ص)، والمطبوعة 1/167: «للمشترك». وهو خطأ.

(*) في (ص)، والمطبوعة 1/167، وشعبان 1/258: «في وقوعه». وهو خطأ.

(8) للعلماء في تفسير الصلاة من الله تعالى أقوال عدة: كالرحمة، والثناء، والبركة، وغيرها، ولعل الشارح - رحمه الله تعالى - يقصد بالاتفاق كون هذا المعنى من جملة معاني الصلاة من الله تعالى بالاتفاق.
انظر: زاد المسير 6/398، 418، معاني القرآن للفراء 2/345، فتح القدير 4/300، لسان العرب 14/464، المصباح المنير 1/371، مادة (صلا).

الاستغفار[1]، وهما مفهومان متغايران؛ فيكون لفظ الصلاة مشتركاً بينهما، وقد أُطْلِق عليهما دفعة واحدة، فإنه أسندها إلى الله تعالى، وإلى الملائكة.

فإن قلت: لو كان معنى الصلاةِ المغفرةَ والاستغفارَ - لم يُعَدَّ بعَلَى؛ لأنهما لا يُعَدَّيان إلا باللام، تقول: غفرتُ لزيد، واستغفرت له. ولا تقول: غفرت عليه، واستغفرت عليه.

قلت: لما وقعت موقع التعطف والتحنن حسن تعديتها بعلى.

واعلم أنه وقع في بعض نسخ المنهاج: «والصلاة من الله تعالى مغفرة» كما أوردناه، وهو الذي أورده الغزالي[2]، وفي بعضها «**رحمة**» وكذلك ذكر[3] الإمام[4]، والتعبير «بمغفرة» أحسن/ ؛ لأن الصلاة في اللغة: [ص/١/٢٠٧] الدعاء بخير[5]، وهو محال من الله تعالى، فَحُمِل على المغفرة.

وأما حَمْله على الرحمة فغير ممكن؛ لأن حقيقة الرحمة: رقة القلب، وهي مستحيلة في حق الله تعالى ولا تطلق عليه إلا مجازاً، ومَنْ فَسَّر الصلاة بالرحمة فراراً من تفسيرها بالدعاء وقع في هذا العظيم، وصار كمن فسر قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[6] بمعنى: جلس، فإنه فسر شيئاً ظاهره محال بالمحال/[7][8]. [ك/١١٢]

ولقائل أن يقول: إذا كانت حقيقة الصلاة الدعاء - فاستعمالها في

---

(١) ومن معاني صلاة الملائكة أيضاً: الدعاء. انظر: المراجع السابقة.
(٢) انظر: المستصفى ٣/٢٩٣، وكذا أورده صاحب الحاصل ١/٣٣٠.
(٣) في (غ): «ذكره».
(٤) انظر: المحصول ١/ق١/٣٧٥.
(٥) في (ك): «بالخير».
(٦) سورة طه: الآية ٥.
(٧) في (ك): «بمحال».
(٨) هذا على منهج المؤولة من الأشاعرة، ومذهب السلف إثبات جميع الصفات مع اعتقاد نفي التشبيه، فيثبتون جميع الصفات من غير تعطيل ولا تكييف ولا تشبيه، فكما أن ذاته تعالى لا تشبهها الذوات فكذا صفاته، له الأسماء الحسنى والصفات العلا.

المغفرة والرحمة مجاز، فيكون الموجود في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، لا في حقيقتيه(*)، والمحتجون بالآية إنما ساقوها لاستعمال المشترك في معنييه، نعم يلزم من جوازه في حقيقته ومجازه جوازُه في حقيقتيه.

واعترض المانعون على هذا الاحتجاج بأن قوله: ﴿يُصَلُّونَ﴾[1] فيه ضميران: أحدهما: عائد إلى[2] الله تعالى. والثاني: عائد إلى الملائكة، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال، فكأنه قال: إن الله يصلي وملائكته[3] يصلون. فلا يكون حينئذ اسْتَعْمل[4] اللفظ الواحد في معنييه، بل استعمل لفظين في معنيين، وليس النزاع فيه.

وأجاب في الكتاب: بأن الفعل[5] لم يتعدد في اللفظ قطعاً، وإنما تعدد في المعنى، فاللفظ واحد والمعنى متعدد، وذلك عين الدعوى.

واعترض الغزالي على هذا الاحتجاج: بجواز أن تكون الصلاة استعملت في قدر مشترك بين المغفرة والاستغفار: وهو الاعتناء، وإظهار الشرف، فقال: «الأظهر عندنا أن هذا[6] إنما أُطلق على المعنيين[7] بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين: وهو العناية بأمر النبي ﷺ؛ لشرفه، وحرمتِهِ والعنايةُ من الله تعالى مغفرة، ومن الملائكة استغفار ودعاء». قال: «وكذلك العذر عن السجود»[8] يعني: في الآية الثانية التي سنذكرها إن شاء الله تعالى.

(*) في المطبوعة ١/١٦٨، وشعبان ١/٢٥٩: «حقيقيته». وهو خطأ.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٦.

(٢) في (ص): «على».

(٣) في (ص): «والملائكة».

(٤) في (ت): «استعمال».

(٥) وهو: ﴿يُصَلُّونَ﴾

(٦) أي: قوله تعالى: ﴿يُصَلُّونَ﴾.

(٧) وهما: المغفرة والاستغفار.

(٨) انظر: المستصفى ٣/٢٩٤، وكذا في كشف الأسرار للنسفي ١/١٣٩.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض: بأن إطلاق الصلاة على الاعتناء[1] مجاز؛ لعدم تبادر الذهن إليه، والأصل عدم المجاز.

فإن قلت: لو لم نَحمله على الاعتناء لزم إما الاشتراك أو المجاز[2]، وإذا دار اللفظ بين التواطؤ وبين الاشتراك والمجاز فحَمْله على التواطؤ أولى.

[ص/١/٢٠٨] قلت: إنما يكون التواطؤ أولى إذا دار اللفظ بين الثلاثة/، من غير دليل مقتضٍ لأحدها بخصوصه، أما إذا دل دليل على الاشتراك أو المجاز بخصوصه فيتعين، وقد دل الدليل هنا على أن الصلاة مشتركة بين المغفرة والاستغفار؛ لتبادر الذهن إليه[3] عند الإطلاق[4].

فإن قلت: سَلَّمنا أنه غير موضوع للاعتناء بإظهار الشرف، وأن استعماله فيه إنما هو بطريق المجاز، ولكن المجاز أولى من الاشتراك، فليُحمل عليه[5].

قلت: هذه مغالطة فإن الحمل على الاعتناء لم يدفع الاشتراك؛ إذ الاشتراك ثابت فيه لما بيناه، سواء أحملناه[6] على الاعتناء أم لم نحمله. نعم لو حملناه عليه لزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه المجازي[7].

واعْتُرِض على الاحتجاج بالآية أيضاً: بأنه يجوز أن يكون قد حُذف الخبر للقرينة، كقوله:

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني: إما أن يكون إطلاق ﴿يُصَلُّونَ﴾ على المغفرة والاستغفار اشتراك أو مجاز.

(٣) أي: إلى الاشتراك.

(٤) أي: ولم يتبادر إلى الاعتناء بإظهار الشرف.

(٥) أي: على المجاز، وهو الاعتناء.

(٦) في (ت). و(ص)، و(ك): «حملناه».

(٧) وحمله على مفهومه المجازي لا يمنع الاشتراك؛ إذ لا تعارض بين المعنى المجازي والاشتراك، فيبقى الاشتراك، ويكون هو المراد باللفظ.

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ، والرأي مختلف[1]

ويكون أصله: إن الله يصلي وملائكتُه يصلون[2].

وأجيب: بأن الإضمار[3] خلاف الأصل. وهذا الجواب لا يَحْسن ممن يقول: الحمل على الجميع بطريق المجاز[4]؛ فإنه يُعْترض عليه بأن الحمل على المجموع مجاز، وهذا[5] مجاز فلِمَ رَجَّح أحدَ المجازين على الآخر!

قال: (وفي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ﴾[6] الآية. قيل: حرف[7] العطف بمثابة العامل. قلنا: إنْ[8] سُلِّم فبمثابته [9]في العمل[9] بعينه).

---

(١) تقدير الكلام: نحن بما عندنا راضون، وأنت بما عندك راض. فراضون خبر «نحن» محذوف؛ لدلالة «راض» الذي هو خبر «أنت» عليه، فكذلك الآية.
والبيت قائله قيس بن الخطيم أحد فحول الشعراء في الجاهلية، على الصواب. قاله الشيخ محمد محيي الدين في تعليقه على ابن عقيل ١/ ٢٤٥.

(٢) وإعراب الجملة كالتالي: إنَّ: حرف ناسخ. ولفظ الجلالة اسم إنَّ منصوب. يصلي: الفعل والفاعل في محل رفع خبر إن. وملائكته: الواو عاطفة. ملائكته مبتدأ، ويصلون: جملة فعلية في محل رفع خبر المبتدأ. وجملة المبتدأ والخبر جملة اسمية معطوفة على جملة: «إن الله يصلي» فيكون من باب عطف الجمل لا من باب عطف المفردات، أي: ليست «ملائكته» معطوفة على لفظ «الجلالة»، هذا في حال تقدير رفع «ملائكته» وأن خبر «إن» يصلي، وأما في حال النصب فتكون معطوفة على لفظ الجلالة ويكون «يصلون» خبر «إنَّ»، فيكون العطف من باب عطف المفردات. انظر: شرح ابن عقيل ١/ ٣٧٥.

(٣) أي: جعل الخبر مقدراً.

(٤) أي: الجواب بأن الإضمار خلاف الأصل لا يحسن ممن يقول بحمل «يصلون» على المغفرة والاستغفار بطريق المجاز.

(٥) أي: الإضمار.

(٦) في (ك): ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى آخر الآية.

(٧) في (غ)، و(ك): «حروف».

(٨) في (ك): «وإن».

(٩) لم ترد في نهاية السول ٢/ ١٢٣، والسراج الوهاج ١/ ٣٢٣، وشرح الأصفهاني ١/ ٢١٤. وسيشير الشارح رحمه الله تعالى إلى أن هذه الزيادة في بعض النسخ.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾[1].

وجه الاحتجاج: أنه أسند السجود إلى هؤلاء المذكورين، والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع[2]، فإما أن يراد به معنى غيرهما، أو وَضع الجبهة وحده، أو الخضوع وحده، [3]أو يرادا[3] معاً.

والكل باطل سوى القسم الرابع، فالأول: لكونه خلاف الأصل، إذ الأصل عدمه[4]، والثاني كذلك؛ لامتناع إسناده إلى كل واحد، والثالث كذلك؛ لأنه حينئذ/ لا يبقى لتخصيص كثيرٍ من الناس[5] بالذكر فائدة؛ إذ [غ/١/٥٧] الخضوع شامل لجميع المخلوقات، فإنها خاضعة بلسان الحال لما فيها من الدلالة على الصانع والوحدانية؛ فتعين الرابع، وحينئذ يكون اللفظ الواحد مستعملًا/ في مدلولَيْه المختلِفَيْن دفعة واحدة، وهو المدَّعى. [ك/١١٣]

واعْتُرِض على الاحتجاج بهذا: بأنَّا[6] لا نسلم أن هذا استعمال للفظ[7] الواحد[8] في معانيه، إنما هو/ استعمال ألفاظٍ متعددة؛ لأن حرف [ص/١/٢٠٩] العطف بمثابة تكرار العامل، فيكون التقدير: أن الله يسجد له من في السموات، ويسجد له من في الأرض، إلى آخره. ولا نزاع في جواز ذلك[9].

(١) سورة الحج: الآية ١٨.
(٢) انظر: لسان العرب ٣/ ٢٠٤، المصباح ١/ ٢٨٦، مادة (سجد).
(٣) في (ت): «أو إما أن يرادا».
(٤) أي: الأصل عدم معنى غيرهما.
(٥) في قوله تعالى: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾.
(٦) في (ت): «أنا».
(٧) في (ت): «اللفظ».
(٨) سقطت من (ت).
(٩) أي: لا نزاع في جواز استعمال ألفاظٍ متعددة، في معانٍ مختلفة، والمعنى: ليس في الآية إعمالٌ للفظ المشترك في مدلوليه دفعة واحدة، بل يكون لفظ «يسجد» مستعملاً مرة في معنى، ومستعملاً مرة أخرى في معنى آخر. انظر: شرح الأصفهاني ١/ ٢٢٠.

وأجاب عنه المصنف: بأنا أولاً لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل، ولئن سلمنا أن العاطف بمثابة العامل - فيلزم على هذا التقدير أن يكون بمثابة العامل الأول بعينه[1]، وهو هنا[2] باطل؛ لأنه يلزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة؛ لأنه مدلول الأول[3].

وفي بعض النسخ: «**فبمثابته في العمل**» أي: يقوم مقامه في الإعراب/ لا في المعنى[4]. [ت١/٨٠]

قال: (قيل: يحتمل وضعه للمجموع أيضاً فالإعمال في البعض. قلنا: فيكون المجموع مستنداً[5] إلى كل واحدٍ وهو باطل).

هذا اعتراض على الاحتجاج بالآيتين المذكورتين، ووجهه: أنه لا حجة فيما استدللتم به[6]؛ لأنه يَحْتَمِل أن يكون استعمال الصلاة والسجود في المجموع إنما هو لكون اللفظ قد وُضع له[7] أيضاً، (*كما وضع للإفراد*) بل نقول: لا بد من هذا[8]، وإلا فيكون اللفظ قد استعمل في

(١) هذا الجواب على نُسَخ «المنهاج» التي ليس بها الزيادة المشار لها سابقاً، والجواب بدون الزيادة: إنْ سُلِّم فبمثابته بعينه.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) وهو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ﴾ وهم الملائكة عليهم السلام.

(٤) وكذا أشار الإسنوي في نهاية السول ٢/ ١٣٢ إلى هذه النُّسَخ. والمعنى: أن المعطوف والمعطوف عليه يشتركان في الإعراب، ولا يلزم من ذلك الاشتراك في المعنى من كل وجه، إذ قد يحصل الاختلاف من بعض الوجوه. فمثلاً قولنا: جاء زيد وعمرو. الاشتراك في المجيء حاصل، لكن قد يكون مجيء أحدهما يختلف عن مجيء الآخر، إذ قد يكون أحدهما قد جاء راكباً، والآخر ماشياً مثلاً.

(٥) في (ك)، ونهاية السول ٢/ ١٢٣، وشرح الأصفهاني ١/ ٢١٤: «مسنداً».

(٦) أي: على الاشتراك.

(٧) أي: للمجموع.

(*) في المطبوعة ١/ ١٦٩، وشعبان ١/ ٢٦١: «كما وضع للآخر أو». وهو تحريف، فقد تحرفت الفاء إلى الخاء، والألف والدال إلى: أو.

(٨) أي: من كونه موضوعاً للمجموع، والإفراد.

غير ما وضع له، وحينئذ فيكون السجود موضوعاً لثلاث معان: للخضوع منفرداً[1]. ولوضع الجبهة منفرداً، ولمجموعهما. وعلى هذا التقدير يكون إعمال اللفظ في المجموع إعمالاً له في بعض ما وُضع له، وهو خلاف المدعى.

وأجاب: بأنه لو كان كذلك[2] للزم أن تكون المغفرة والاستغفار مُسْنَدا[3] إلى كل واحدٍ من الله تعالى والملائكة، وهو واضح البطلان. ويلزم أيضاً أن يكون معنى السجود: الذي هو وضع الجبهة على الأرض، والخضوع مُسْنَدا[4] إلى الذواتِ[5] وهو باطل أيضاً[6]. وفيه نظر، فإن هذا الذي ذكره إنما يلزم أن لو أُسْنِد المجموع[7] إلى واحد فقط، أما إذا اسْتُعْمِل في بعض المعاني مع اتحاد المسند إليه مثل: الطير يسجد، بمعنى

(١) في (ت)، و(ك): «مفرداً».

(٢) أي: لو كان حمل اللفظ على المجموع، وعلى الإفراد حقيقة.

(٣) في (ص)، و(غ): «مستندا».

(٤) في (ص): «مستندا».

(٥) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٧١، وشعبان ١/ ٢٦١: «الدواب».
ويغلب على الظن أن ناسخ (ص) تصرف من عنده؛ إذ لعله ظن أنها مُصَحَّفة وأن الذوات خاص بالعقلاء وهم البشر، فأبدلها بالدواب، والمراد بالذوات هي الذوات المذكورة في الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾.
ويدل على ما قلتُ أن الإسنوي قال في شرحه ٢/ ١٣٣: «وأجاب عنه المصنف: بأنه يلزم أن يكون المجموع من وضع الجبهة والخضوع مسنداً إلى كل واحدٍ من الشجر والدواب وغيره مما ذُكِر»، بل كلام الماتن رحمه الله تعالى صريح في هذا إذ يقول في جوابه: «قلنا: فيكون المجموع مستنداً إلى كل واحد، وهو باطل». فقوله: «إلى كل واحد» يدل على أن الشارح عبر بالذوات الشامل للجميع، لا بالدواب الخاص بواحدٍ فقط. ومن الواضح أن لفظة «الدواب» ليست خطأ، والمعنى بها صحيح، ولكن الظاهر من كلام الماتن هو التعميم، فيكون تعبير الشارح بلفظ «الذوات» أقرب إلى المتن. والله أعلم.

(٦) سقطت من المطبوعة ١/ ١٧١، وشعبان ١/ ٢٦٢.

(٧) أي: وَضْع الجبهة والخضوع، والمغفرة والاستغفار.

يخشع أو في المجموع[1] مع تعدد المسند إليه ليرجع كل واحد [2]إلى واحد[2][3] فلا يلزم هذا المحذور، والدليلان المذكوران من هذا القبيل، فالأولى في[4] الجواب أن يَمْنَع وَضْعَه للمجموع، وسَنَدُ المنع أنه خلاف الأصل؛ إذ يلزم منه الاشتراك؛ لأنه[5] يكون موضوعاً لكل فردٍ و[6]للمجموع، والاشتراك على خلاف الأصل.

قال: (احتج المانع: بأن الواضع إن لم يضع للمجموع[7] لم يجز استعماله فيه. قلنا: لِمَ لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع).

احتج مَنْ منع[8] استعمال/ اللفظ في حقيقتيه معاً: بأن اللفظ [ص/١/٢١٠] الموضوع لهما إما أن يكون موضوعاً لمجموع المعنيين معاً أيضاً[9] أوْ لا. إنْ كان الأول فاستعمال اللفظ في المجموع لا[10] يكون استعمالاً له في جميع ما وضع له بل في البعض؛ لأن مدلول اللفظ حينئذ [11]هذا وحده [12]وهذاوَحْده[12][11]، ومجموعهما من حيث هو [13]كذلك، فالمجموع من حيث هو[13] مجموع بعضُ ما وُضع له.

---

(١) يعني: أو استعمل في مجموع المعاني.
(٢) سقطت من (ت).
(٣) أي: ليرجع كل واحدٍ من المعاني إلى واحدٍ من المسند إليه.
(٤) سقطت من المطبوعة ١/١٧١، وشعبان ١/٢٦٢.
(٥) أي: المشترك.
(٦) سقطت الواو من (غ).
(٧) في (ت)، و(غ): «المجموع».
(٨) سقطت من (ت).
(٩) أي: كما أنه موضوع لكل معنى، فهو موضوع لمجموع المعنيين.
(١٠) سقطت من شعبان ١/٢٦٢.
(١١) في (ص): «هذا وهذا وحده».
(١٢) سقطت من (ت).
(١٣) سقطت من المطبوعة ١/١٧١، وشعبان ٢/٢٦٢.

وإنْ كان الثاني[1] لم يجز استعماله فيه[2]؛ لأنه حينئذ يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له.

وأجاب في الكتاب: بأنا لا نسلم أنه لو لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله فيه، بل يكون الوضع لكل واحدٍ كافياً في الاستعمال في المجموع مجازاً. ولكن في هذا الجواب التزام أن استعمال المشترك في معنييه من باب المجاز، فلا يحسن ممن يجعله[3] حقيقة.

ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر فيقال: الوضع لكل واحدٍ كافٍ لاستعماله في الجميع، ويكون ذلك الاستعمالُ استعمالاً له[4] فيما وضع له؛ لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع، وإنما يُشْترط ذلك[5] أن لو كان المراد أنه[6] يكون مستعملاً في المجموع بحيث يكون المجموع مدلولاً مطابَقِياً واحداً، كدلالة الخمسة على آحادها[7]، ولكن ليس ذلك المدعى[8]. وهذا التقرير بناء على ما قاله صاحب/ «التحصيل» مِنْ حصر الخلاف في الكلي العددي[9]. [ك/١١٤]

قال: (ومن المانعين مَنْ جَوَّز في الجمع[*] والسلب، والفرق ضعيف).

---

(١) أي: إنْ كان موضوعاً لكل معنى على حدة، وليس لمجموع المعنيين معاً.
(٢) أي: في المجموع.
(٣) أي: ممن يجعل استعماله في معنييه.
(٤) سقطت من (ت)، و(غ).
(٥) أي: الوضع.
(٦) في (غ)، و(ك): «به».
(٧) فالخمسة تدل على المجموع بالمطابقة، وعلى الأفراد بالتضمن، عكس ما نحن فيه.
(٨) أي: لا ندعي أن اللفظ وضع للمجموع بالمطابقة، بل بالتضمن؛ لأنه ما دام أنه وضع للأفراد بالمطابقة، فإنه يتضمن الوضع للمجموع.
(٩) انظر: التحصيل ١/ ٢١٤.
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٧٢، وشعبان ١/ ٢٦٢: «الجميع». وهو خطأ، لأن المراد الجمع الذي هو ضد المفرد.

ليس كل مَنْ منع استعمال المشترك[1] في معنييه مَنَع مطلقاً، بل منهم من أطلق مَنْعَه، وقد تقدم البحث معه. ومنهم مَنْ فَرَّق، وافترق هؤلاء إلى فرقتين:

الفرقة الأولى: فَرَّقت بين النفي والإثبات، فقالت[2]: يجوز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الإثبات.

واحتجوا: بأن النكرة في سياق النفي تعم؛ فيجوز أن يُراد به مدلولاته المختلفة.

وأجيب: بأن هذا الفرق ضعيف[3]؛ لأن السلب لا يرفع إلا ما هو مُقْتَضى الإثبات، ومُقْتَضى الإثبات/ عند هذا القائل أحد المدلولات [غ/١/٥٨] المختلفة فقط فحينئذ (*لا يعم السلبُ الجميع*). فإنْ أردتم بعمومه[4] أنه يعم مدلولات اللفظ ففاسد لما ذكرناه. وإنْ أردتم أنه[5] يعم في أفراد مدلول واحدٍ، لا في أفراد(*) المدلولات/ المختلفة ـ فمسلَّم، ولا يُجْديكم [ص/١/٢١١] شيئاً[6].

الفرقة الثانية: قالت بجوازه في الجمع دون المفرد.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ك): «وقالت».

(٣) أي: الفرق بين النفي والإثبات.

(*) في «ص»، والمطبوعة ١/١٧٢، وشعبان ١/٢٦٣: «لا يعم السلب والجمع». وهو خطأ؛ لأن المعنى أن السلب لا يعم جميع معاني المشترك، بل ينفي المعنى الواحد المثبت فقط، ولا علاقة له بالمعاني الأخرى؛ لكونها غير ثابتة حتى تُنفى.

(٤) أي: عموم السلب.

(٥) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٢، وشعبان ١/ ٢٦٣: «أفراده». وهو خطأ.

(٦) يعني: إن أردتم بعموم السلب للمشترك أنه: ما يعم أفراد معنى واحد ـ فهذا العموم مُسَلَّم، ولكن هذا لا يُجْديكم، إذ ليس هو المشترك المصطلح عليه، فالمشترك المصطلح عليه: هو ما شَمَل معاني مختلفة، فعموم السلب له يكون شاملاً لجميع المعاني، لا لأفراد معنى واحد.

واحتجوا: بأن الجمع في حكم تعديد الأفراد، فقولك: (*ثلاث عيون*) - في قوة قولك: عين، وعين، وعين. فكما يجوز أن تُريد بالأولى(*) الجارية مثلاً، وبالثانية الباصرة، وبالثالثة عين الشمس - فكذا في الجمع.

وأجاب: بأن هذا الفرق ضعيف؛ لأنا لا نسلم أن الجمع في حكم تعديد الأفراد، ولو سلمناه[1] لكنه في حكم تعديد أفراد(*) نوعٍ واحد، كما علم من استقراء اللغة. فكما لا يجوز استعمال تلك المفرداتِ في المعاني المختلفة، فكذلك استعمال الجمع[2].

واعلم أن التثنية عند هذا المفصِّل مُلْحَقة بالجمع[3] والله أعلم.

قال: (ونُقل عن الشافعي والقاضي الوجوب[4] حيث لا قرينة احتياطاً).

الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل بَيِّن، وذلك أن الوضع يقال بالاشتراك: على جعل اللفظ دليلاً على المعنى، كتسمية الولد زيداً. وهذا هو الوضع اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى[5] يصير فيه

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٧٢، وشعبان ١/ ٢٦٣: «ثلاثة عيون». وهو خطأ؛ لأن عيون مؤنث سماعي، لأن كلَّ عضوٍ في الإنسان زوجان فهو مؤنث.

(*) في (ت)، و(ص)، والمطبوعة ١/ ١٧٢، وشعبان ١/ ٢٦٣: «بالأول». وهو خطأ، والصواب ما أثبته.

(١) في (ت): «ولو سلمنا».

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٢، وشعبان ١/ ٢٦٣: «الأفراد». وهو خطأ.

(٢) أي: أن المفردات التي هي: عين، وعين، وعين، لم يستعمل واحدٌ منها في أكثر من معنى، بل كل واحدٍ منها يستعمل في معنى مختلف عن الآخر، فكما لا يجوز استعمال المفرد الواحد في أكثر من معنى، فكذلك الجمع لا يجوز استعماله في أكثر من معنى.

(٣) أي: عموم المشترك يشمل الجمع والتثنية.

(٤) أي: وجوب عموم المشترك.

(٥) في (ت): «حيث».

أشْهَرَ من غيره، وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة: الشرعي[1]، والعرفيين الخاص والعام.

والاستعمال: إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم[2]، وهو الحقيقة. أو غير مسماه لعلاقة وهو المجاز.

والحَمْل: اعتقاد السامع مرادَ المتكلم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده[3].

فالمراد[4]: كاعتقاد الشافعي أن الله تعالى أراد بالقرء الطهر، واعتقاد أبي حنيفة أنه تعالى أراد به[5] الحيض و[6] المُشْتَمِل[7] نحو: حَمْلُ مَنْ يَحْمل المشترك على معانيه إذا تجرد عن القرائن؛ لاشتماله على مراد المتكلم احتياطاً.

إذا عرفت ذلك فالوضع أمرٌ راجع/ إلى الواضع، وقد سلف[*] [ت١/٨١] الكلام في وضع المشترك، والاستعمال من صفات المتكلم وهو الذي انتهينا من كلامه، والحمل من صفات السامع وها نحن نتكلم فيه فنقول: اختلف مستعملوا المشترك في معنيَيْه أنه هل يجب حمله على ذلك[8] إذا تجرد عن قرينة صارفة؟

فَنُقِل عن[9] الشافعي والقاضي وجوبُ ذلك[10]، ونقله الإمام في

---

(١) في (ص): «الشرعية».

(٢) أي: إرادة معنى اللفظ بما حَكَمَ به المتكلم.

(٣) يعني: فالحَمْل اعتقاد للمراد، أو اعتقاد لما يشتمل على المراد.

(٤) هذا تمثيل للجزء الأول من التعريف: اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه.

(٥) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٧٣، وشعبان ١/٢٦٣.

(٦) سقطت الواو من المطبوعة ١/١٧٣، وشعبان ١/٢٦٣.

(٧) هذا تمثيل للجزء الثاني من التعريف: ما اشتمل على مراده.

(*) في المطبوعة ١/١٧٣، وشعبان ١/٢٦٤: «سلفه». وهو خطأ.

(٨) أي: على معنييه.

(٩) سقطت من (ت).

(١٠) في هذا النقل عن القاضي - رحمه الله تعالى - نظر؛ إذ صَرَّح في «التقريب والإرشاد» =

«مناقب الشافعي» عن القاضي عبد الجبار أيضاً[1]، والمصنف في باب العموم في الكلام على الجمع المُنَكَّر[2] عن الجبائي، فافهم ذلك.

= بخلافة، إذ قال: «فإن قيل: فهل يجب حمل الكلمة الواحدة التي يصح أن يراد بها معنى واحد، ويصح أن يُراد بها معنيان ـ على أحدهما، أو عليهما بظاهرها، أم بدليل يقترن بها؟ قيل: بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما، وتارة إلى أحدهما، وكذلك سبيل كل محتَمِل من القول، وليس بموضوع في الأصل لأحد مُحْتَمِلَيْه». التقريب والإرشاد الصغير ١/ ٤٢٧.

وقال في «التلخيص» ١/ ٢٣٤: «فإنا نقول: إذا احتمل إرادةَ المعنيين، واحتمل تخصيصَ اللفظ بأحدهما ـ فيتوقف في معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع أو التخصيص»، ولذلك قال الزركشي ـ رحمه الله تعالى ـ بعد أن أورد هذا النقل من «التلخيص»: «فظهر أن الصواب في النقل عن القاضي المذهب الثالث: وهو التوقف». البحر المحيط ٢/ ٣٩٥.

ولذلك لما قال الشارح رحمه الله تعالى في جمع الجوامع كما في شرح المحلي عليه: (وعن القاضي) هو عند التجرد عن القرائن المعيِّنة والمُعَمِّمة (مجمل) أي غير متضح المراد منه (ولكن يُحمل عليهما احتياطاً).

ـ قال البناني معلِّقاً على قوله: (مجمل ولكن يُحمل عليهما احتياطاً): كذا نقله عن القاضي الإمامُ الرازي، لكن الذي في «تقريبه» أنه لا يجوز حمله عليهما، ولا على أحدهما إلا بقرينة، ويبعد أن يقال: هذا مقيَّد لذلك.اهـ. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٩٦.

وقول البناني: «ويبعد أن يقال: هذا مقيَّد لذلك» معناه والله أعلم: يبعد أن يقال إن القول بالحمل للاحتياط مقيَّد للإطلاق بالمنع إلا بقرينة؛ إذ في نسبة هذا القول نظر؛ لأن كلامه في «التقريب» و«التلخيص» ينافيه. وهذا الذي نسبه الماتن إلى القاضي وتبعه عليه الشارح بل شراح المنهج كالإسنوي، والجاربردي، والأصفهاني هو في الأصل ـ كما قال البناني ـ منقولٌ عن الإمام في المحصول ١/ق١/ ٣٨٠، وانظر: نهاية السول ٢/ ١٤٠، السراج الوهاج ١/ ٣٢٩، شرح الأصفهاني ١/ ٢٢٢، بل وهذا النقل عن القاضي موجود في كتب أخرى كالتحصيل ١/ ٢١٧، والحاصل ١/ ٣٣٢، ونفائس الأصول ٢/ ٧٦٣، وغاية الوصول شرح لب الأصول ص٤٦، وهو كذلك في جمع الجوامع كما نقلت عنه، وهو أمر يدعو للغرابة والتأمل، وربما كَثْرة نقلِ هذا القول عن القاضي دون مراجعة كلامه أوقعت هؤلاء في مثل هذا. هذا ما ظهر للعبد الفقير كاتب هذه السطور، والله تعالى أعلم بالصواب.

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١٧٣، وشعبان ١/ ٢٦٤.

وحجتهم أنه لو لم يجب[1] فإما أن لا يُحْمَل[*] على واحدٍ منها، ويلزم تعطيل النص أو يُحْمل على واحدٍ، وهو ترجيح/ بدون مرجح. [ص١/٢١٢]

وقال بعضهم: لا يجب الحمل ويكون مُجْملاً، وبه قال الإمام تفريعاً على القول بجواز الاستعمال[2].

واحتج عليه: «بأنه إن[3] لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله فيه. وإنْ كان موضوعاً له فهو أيضاً موضوعٌ لكلٍ من الأفراد، فاللفظ[4] دائرٌ بين كل واحدٍ من الفردين وبين المجموع، فيكون[5] الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحاً من غير مرجح. فإن قلت: حَمْلُه على المجموع أحوط فيجب الأخذ به. قلت: الأخذ بالاحتياط سنتكلم عليه»[6] هذا كلام الإمام.

واعترض عليه صاحب «التحصيل»: بأن هذا ينفي/ جوازَ الاستعمال[7] فالتمسك به[8] على نفي الوجوب تفريعاً على الجواز لا يستقيم[9]. [ك/١١٥]

---

(١) أي: لو لم يجب حمل المشترك على معنييه.

(*) في المطبوعة ١/١٧٣، وشعبان ١/٢٦٤: «يحتمل». وهو خطأ.

(٢) أي: بجواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه، فاللفظ يجوز أن يراد به جميع معانيه، ويجوز أن يراد به أحد معانيه، إذن فاللفظ من قبيل المجمل. فالإمام فَرَّع القول بالإجمال على قول مَنْ يقول بجواز الجمع بين المعنيين، ومذهبه هو المنع من ذلك كما سبق بيانه.

(٣) في (ت): «لو». والمثبت موافق لما في «المحصول».

(٤) في (ت)، و(غ): «واللفظ».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) انظر: المحصول ١/ق١/ ٣٨٠.

(٧) أي: بأن هذا الاستدلال ينفي جواز استعمال المشترك في معانيه مع عدم القرينة؛ لأن المسألة مفترضة عند التجرد من القرينة.

(٨) أي: بهذا الاستدلال.

(٩) انظر: التحصيل ١/٢١٧، والمعنى والله أعلم: أن هذا الاستدلال ينفي جواز استعمال المشترك في معانيه، كما ينفي وجوب حمل المشترك على معانيه، وهذا الاستدلال على نفي وجوب الحمل مبني على القول بجواز الاستعمال، فيكون على هذا قد استدل على نفي جواز الاستعمال بجواز الاستعمال، وهو تناقض.

بقي في المسألة أن وجوب الحمل عند القائل به [(1)]هل هو للاحتياط[(1)] أوْ لأنه عنده من باب العموم؟

اضطرب النقل فيه: فمِنْ ناقلٍ أنه من باب الاحتياط، وعليه جَرَى في الكتاب. ومِنْ ناقلٍ أنه عندهم من باب العموم، وبه يُشْعر إيراد إمام الحرمين، فإنه صَدَّر كلامه بقوله: «ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمولٌ على جميع معانيه»[(2)]، وعليه جرى الغزالي فقال: «الاسم المشترك بين مسميَيْن لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا، خلافاً للشافعي والقاضي»[(3)]، وتَبِعه الآمدي[(4)]، وقد قَدَّمنا أن القاضي فَصَل بين الحقيقة والمجاز، فلم يقل بالحمل[(*)] [فيهما][(5)] - وبين المشترك، فقال بالحمل فيه[(6)]. ويحصل بهذا التفصيل[(7)] في الحملِ مذاهب:

أحدُها: حمل اللفظ على معنييه سواء أكان[(8)] أحدهما مجازاً، أم كانا حقيقتين، وهو رأي الشافعي. **والثاني** عكسه. **والثالث**: التفصيل، وهو رأي القاضي[(9)].

---

(1) في (ت): «هل إنه من باب الاحتياط».

(2) انظر: البرهان ١/ ٣٤٣.

(3) انظر: المستصفى ١/ ٢٩٠.

(4) أي: تبعه في نسبة القول بالعموم إلى الشافعي والقاضي. انظر: الآمدي ١/ ٢٢.

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٣، وشعبان ١/ ٢٦٥: «بالجملة». وهو خطأ.

(5) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ)، والمطبوعة ١/ ١٧٣، وشعبان ١/ ٢٦٥: «فيها». وهو خطأ؛ لأن المعنى أنه لم يقل بالحمل على الحقيقة والمجاز معاً في آن واحد، وهذا النقل عن القاضي غير صحيح كما سبق بيانه.

(6) أي: بحمل اللفظ المشترك على حقيقتيه.

(7) أي: بهذا التفصيل الذي قاله القاضي.

(8) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(9) مذهب القاضي رحمه الله تعالى هو مذهب الشافعي رضي الله عنه، لكن الفارق بينهما أن الشافعي يحمل عليهما عند التجرد عن القرينة، والقاضي لا يحمل عليهما إلا بقرينة، لأن اللفظ المحتمل عنده من قبيل المجمل، فلا يحمل على معانيه أو أحدها إلا بقرينة. انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٩٢، ٣٩٥، ٤٠١، الإحكام للآمدي ٢/ ٢٤٢.

وهل هو[1] للاحتياط[*] أو للعموم؟ فيه هذا الخلاف[2].

والمختار عندنا أنه[3] للاحتياط، وكيف يكون من باب العموم ومسمى العموم واحد، والمشترك مسمياته متعددة! وأيضاً فالمشترك يجب أن يكون أفراده متناهية، ولا كذلك العام[4].

وأما ما يقال: كيف يحسن من القاضي جَعْل الحَمْل[5] من باب العموم وهو مِنْ منكري صيغ العموم[6]؟!

فجوابه: أنه إنما يُنْكِر وَضْعها للعموم، ولا ينكر استعمالها[7]. والله أعلم[8].

ونختم المسألة بفوائد:

إحداها:[9] قد علمتَ نَقْلَ الناقلين عن الشافعي في استعمال اللفظ في

---

(1) أي: هل حمل اللفظ على حقيقته ومجازه عند القائل به.

(*) في المطبوعة ١/١٧٣، وشعبان ١/٢٦٥: «للاحتياطي». وهو خطأ.

(2) أي: الخلاف في حمل المشترك على معنييه، فمن قائل: يحمل من باب الاحتياط، ومن قائل: يحمل من باب العموم.

(3) أي: حمل اللفظ المشترك على معنييه، وحمل اللفظ على حقيقته ومجازه. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢٩٦، ٢٩٨.

(4) لأن أفراد المشترك معانيه، وهي متناهية. وأفراد العام ما يدخل تحته من المشخصات، وهي غير متناهية.

(5) أي: حَمْل المشترك على معنييه.

(6) أورد هذا الاستشكال القرافي رحمه الله تعالى عن الأبياري في «شرح البرهان» ووافقه عليه، ولم يُجب عنه. انظر: نفائس الأصول ٢/٧٦٨، شرح تنقيح الفصول ص١١٧.

(7) أي: استعمالها في العموم، فيمكن أن تستعمل في العموم وإن لم تكن موضوعة له، لأن الاستعمال أعم من الوضع.

(8) انظر مسألة عموم المشترك في: المحصول ١/ق١/٣٧١، التحصيل ١/٢١٤، الحاصل ١/٣٢٨، نهاية السول ٢/١٢٣، السراج الوهاج ١/٣١٩، شرح الأصفهاني ١/٢١٤، البحر المحيط ٢/٣٨٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢٩٤، الإحكام ٢/٢٤٢، بيان المختصر ٢/١٦١، فواتح الرحموت ١/٢٠١، تيسير التحرير ١/٢٣٥، شرح الكوكب ٣/١٨٩.

(9) في (غ)، و(ك): «أحدها».

معنييه، وحَمْلِه عند الإطلاق[1] عليهما. وقد قال الرافعي في باب التدبير: [غ/١/٥٩] «الأشبه أن اللفظ المشترك لا يُراد به/ جميع معانيه، ولا يحمل عند [ص/١/٢١٣] الإطلاق على/ جميعها»[2] ذكره في مسألة: إنْ رأيتَ عَيْناً فأنتَ حرٌّ[3]. وقال في أوائل الباب الثاني في أحكام الوصية الصحيحة من[4] كتاب الوصايا في مسألة الوصايا بالعُوْد: «في المسألة (يعني: هذه) نظرٌ للأصوليين»[5] فسياق كلامه لا يقتضي أن الشافعي يرى[6] ذلك، وكيف وقد جعل الأشبه خلاف ذلك[7]! واعلم أن الخلاف في المسألة مشهور بين أصحابنا، وقد حكى الماوردي في «الحاوي» في أوائل كتاب الأشربة في المسألة أوجهاً: ثالثها التفرقة بين الجمع والسلب[8].

وقد قدمنا أن الفقيه في «المطلب» أخرج نص الشافعي على الحقيقة والمجاز، فليكن المشترك كذلك بطريق أولى[9].

الثانية: استدل الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في «شرح الإلمام[*]» لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه بحديث الأعرابي الذي بال في طائفة[10]

---

(١) أي: عند عدم القرينة.
(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز ١٣/ ٤١٤.
(٣) فالعين لفظ مشترك، فلو أريد به جميع معانيه ـ لم يحصل العتق إلا بعد رؤية جميع المعاني للعين، وفي هذا بُعْد.
(٤) في (ت)، و(ك): «في».
(٥) انظر: العزيز ٧/ ٧٩.
(٦) في (ص): «رأى».
(٧) أي: خلاف القول بعموم المشترك.
(٨) انظر: الحاوي ١٧/ ٣٠٣.
(٩) يعني: إذا حمل الشافعي اللفظ على حقيقته ومجازه ـ فإنَّ حمله للمشترك على معنييه من باب أولى.
(*) في المطبوعة ١/ ١٧٤، وشعبان ١/ ٢٦٦: «الإمام». وهو خطأ.
(١٠) سقطت من المطبوعة ١/ ١٧٤، وشعبان ١/ ٢٦٦. والمراد بطائفة المسجد: ناحيته. والطائفة: القطعة من الشيء. انظر: سبل السلام ١/ ٢٤، والمصباح المنير ٢/ ٢٨، مادة (طوف).

المسجد، فزجره الناس، فنهاهم النبي ﷺ، فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ بذَنوبٍ[1] من ماء فأهريق عليه، وذلك بالرواية التي جاء فيها: «صبوا عليه ذنوباً من ماء»[2] ووجهه: بأن صيغة الأمر توجهت إلى صَبِّ الذنوب، والقدر الذي يغمر النجاسة واجب في إزالتها، فتناوُلُ الصيغة له[3] استعمالُ[4] اللفظِ في حقيقته [5]وهو[5] الوجوب. والزائد على ذلك مستحب، فتناوُلُ الصيغة لهُ استعمالٌ[6] لها في الندب، وهو[7] مجاز فيه[8] على الصحيح. فقد اسْتُعْملت[9] صيغة الأمر في حقيقتها ومجازها، وهذا بناء على زيادة الذنوب على القدر الواجب[10].

الثالثة[*]: أطلق الأصوليون الخلاف في الحمل على الحقيقة والمجاز من غير تبيينٍ لمحله، واعلم أن المتكلم إذا ذكر لفظاً له حقيقةٌ ومجازٌ فتارة يقصد الحقيقة فقط، فيُحْمل على الحقيقة وحدها بلا نزاع، وتارة [11]يقصد المجاز[11]

---

(١) في المصباح ١/ ٢٢٥، مادة (ذنب): «والذَّنُوب وَزَان رسول: الدلو العظيمة. قالوا: ولا تسمى ذَنُوباً حتى تكون مملوءة ماءً، وتذكر وتؤنث، فيقال: هو الذنوب، وهي الذنوب. وقال الزجاج: مذكر لا غير. وجَمْعه ذِناب، مثل: كتاب». وانظر: سبل السلام ١/ ٢٤.

(٢) أخرجه البخاري ١/ ٨٩، في كتاب الوضوء، باب ترك النبيِّ ﷺ والناسِ الأعرابيَّ حتى فَرَغ من بوله في المسجد، رقم ٢١٦، وباب صَبِّ الماء على البول في المسجد، رقم ٢١٧، ٢١٨، وباب يُهريق الماء على البول، رقم ٢١٩. وأخرجه مسلم ١/ ٢٣٦، في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، رقم ٢٨٤، ٢٨٥.

(٣) أي: للقدر الذي يغمر النجاسة.

(٤) قوله: «استعمال»، خبر المبتدأ: «فتناول».

(٥) سقطت من المطبوعة ١/ ١٧٤، وشعبان ١/ ٢٦٦.

(٦) قوله: «استعمال»، خبر المبتدأ: «فتناول».

(٧) أي: استعمال صيغة الأمر.

(٨) أي: في الندب.

(٩) في (ت): «اسْتَعْمَل».

(١٠) انظر: البحر المحيط ٢/ ٤٠٦.

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٤: «الثانية». وهو خطأ.

(١١) في (ص): «يقصد بها المجاز».

فقط، فيحمل عليه وحده بلا خلاف أيضاً. وكل هذا يظهر بدلائل تقوم عليه من قرائن وألفاظ. وتارةً يقصد المجاز ويسكت عن الحقيقة، أو [ك/١١٦] يقصدهما معاً، فهذا هو محل النزاع. وقد أفهم كلام بعضهم/ أن الخلاف جارٍ وإن لم يقصد المجاز ولم ينفه، وهو في غاية البعد؛ فإن اللفظ لا يُحْمل على المجاز إلا بقرينة[١][٢].

الرابعة: يُضاهي الخلافَ الأصوليَّ في حمل المشترك على[٣] معنييه في الفقه صورٌ[٤]:

منها: لو وقف على مواليه، وله موالٍ مِنْ أعلى وموالٍ من أسفل. فأوجهٌ:

أرجحها: عند الغزالي بطلانه، وهو منقدح[٥] على رأي مَنْ يمنع[٦] [ص/١/٢١٤] استعمال المشترك في معنييه/ .

والثاني: يصح[٧] ويُصرف إلى الموالي من أعلا.

والثالث: يصح ويقسم بينهم، وهو الأصح عند الشيخ أبي إسحاق[٨]، وشيخه القاضي[٩] أبي الطيب[١٠]، وفقاً لقاعدة الشافعي[١١].

---

(١) بخلاف الحقيقة، فإنه وإنْ سكت عنها، فإنها يمكن أن تكون مرادة للمتكلم؛ إذ الأصل الحمل على الحقيقة.

(٢) نقل الزركشي كلام الشارح من غير تصريح باسمه، بل عَبَّر عنه ببعض المتأخرين. انظر: البحر المحيط ٢/ ٤٠٤.

(٣) في (غ): «في».

(٤) قوله: «صور»، فاعل يُضاهي مُؤَخَّر، و«الخلاف الأصولي»: مفعول به مقدم.

(٥) أي: متجه.

(٦) في (ت)، و(غ): «منع»

(٧) أي: الوقف.

(٨) انظر: تكملة المجموع للمطيعي ٣٥٥/١٥.

(٩) سقطت من (ت).

(١٠) هو الإمام العلاّمة القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبريّ الشافعيّ، شيخ الإسلام، وفقيه بغداد. ولد سنة ٣٤٨. من مصنفاته: شرح مختصر المزنيّ، التعليقة الكبرى، شرح فروع ابن الحداد المصري، وغيرها. توفي ـ رحمه الله ـ ببغداد سنة ٤٥٠هـ. انظر: تاريخ بغداد ٣٥٨/٩، سير ٦٦٨/١٧، الطبقات الكبرى ٥/ ١٢.

(١١) وهو الأصح في المذهب كما في تمهيد الإسنوي ص١٨٠، وانظر: نهاية المحتاج ٥/ ٣٨١.

والرابع: يُصْرف إلى الموالي من أسفل لاطراد العادة بالإحسان إلى العتقاء.

والخامس: الوقف إلى حين يصطلحوا، وهو متجه على رأي مَنْ يُجَوِّز الاستعمال ويمنع الحمل/. [ت١/٨٣]

ووجه مضاهاة هذا الفرع للمسألة التي انتهينا منها أن لفظ «الموالي» مشترك بين الموالي من أعلا والموالي من أسفل. فإنْ قيل بما قاله بعض الأصحاب: بأنّ صِدْقَه عليهما من قبيل التواطؤ: وهو الموالاة والمناصرة ـ زالت المضاهاة[١].

ومنها: قال الإمام في باب التدبير من «النهاية» ونقله الرافعي عنه: «الرجل إذا قال لعبده: إن رأيتَ عيناً فأنتَ حر. والعين اسم مشترك بين الباصرة[٢]، وعين الماء، والدينار[٣]، وأحد الإخوة من الأب والأم[٤]، ولم ينو المعلِّق شيئاً ـ فهل يعتق العبد إذا رأى شيئاً منها؟ فيه تردد». قال: «والوجه الحكم بأنه يعتق به»[٥].

فإن قلت: هل لا قلنا: لا يعتق إلا برؤية الجميع جَزْماً؛ لأنَّ رأيَ صاحب المذهب حمل المشترك على معانيه؟ قلت: كان السبب في عدم الحمل على جميع معانيه أن الصفة في التعليق تتحقق بأول الأفراد فيقع العتق، كما لو قال: إنْ دخلتَ الدار فأنت حر ـ يعتق بأول الدخول في بعضها، وإن لم يدخل الجميع[٦].

---

(١) لأن لفظ «الموالي» يكون متواطئاً لا مشتركاً، فلا يكون هذا الفرع مشابهاً لمسألة المشترك هنا.

(٢) في (ص): «الناظرة».

(٣) سواء ضُرِب أو لم يضرب. المصباح ٢/٩٢، لسان العرب ١٣/٣٠٥.

(٤) أي: يقال للواحد منهم عين، وللجمع أعيان. انظر: لسان العرب ١٣/٣٠٦، مادة (عين).

(٥) أي: بواحدٍ من تلك المعاني.

(٦) انظر المسألة في: التمهيد ص١٧٩.

ومنها: إذا أوصى بعُودٍ من عِيدانه، والعود مشترك بين الخشب، والذي يُضرب به، والذي يُتَبَخَّر به[1] - فهل يحمل على الجميع؟ بناه الرافعي على الخلاف الأصولي، والمسألة تحتاج مزيد بسط، ومحل ذلك كتابنا «الأشباه والنظائر».

الخامسة: قال الأصحاب: إذا قال لها: أنتِ طالق في كل قُرءٍ طلقةً. طَلُقت في كل طهر طلقة، وأصح الوجهين عندهم أن القرءَ حقيقةٌ في الطهر والحيض. والثاني: أنه[*] مجاز في الحيض حقيقة في الطهر، فقد يقال: لِمَ لا طلقت في الطهر واحدة وفي الحيض أخرى، وفاءً بالأصل المتقدم في حمل اللفظ المطلق على حقيقتيه[*]، أو على حقيقته ومجازه؟ ويمكن أن يقال في جوابه: إنه غلب استعماله في الطهر، فلم يستعمل في الحيض إلا في قليل، مثل: قوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيامَ أقرائك»[2] فلم يكن اللفظ مع هذا الاستعمال الغالب مطلقاً[3]. والله أعلم/. [غ/١/٦٠]

[ص/١/٢١٥] **قال: (الخامسة: المشترك إنْ تَجَرَّدَ/ عن القرينة فمجمل، وإنْ قُرِن به ما يوجب اعتبار واحدٍ تَعَيَّن، أو أكثرَ فكذا عند مَنْ يجوِّز الإعمال في معنيين، وعند المانع مجملٌ، أو إلغاء البعض فينحصر المراد[4] في الباقي،**

---

(١) في (ص): «يُبَخَّر به».

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٧٥، وشعبان ١/٢٦٧: «أنها». وهو خطأ.

(*) في المطبوعة ١/١٧٥، وشعبان ١/٢٦٧: «حقيقته». وهو خطأ.

(٢) أخرجه أبو داود ١/١٩١ - ١٩٣، في كتاب الطهارة، باب في المرأة تُستحاض، ومَن قال: تدع الصلاة في عدة الأيام التي كانت تحيض، رقم ٢٨٠، ٢٨١. والنسائي ١/١٨٣ - ١٨٤، في كتاب الحيض والاستحاضة، باب ذكر الأقراء، رقم ٣٥٦ - ٣٥٨. ومعنى الحديث أخرجه البخاري ١/٩١، في كتاب الوضوء، باب غسل الدم، رقم ٢٢٦، وفي كتاب الحيض، باب الاستحاضة ١/١١٧، رقم ٣٠٠، وفي باب إقبال الحيض وإدباره ١/١٢٢، رقم ٣١٤، وفي باب إذا حاضت في شهرٍ ثلاث حِيَض ١/١٢٤، رقم ٣١٩، وفي باب إذا رأت المستحاضة الطهر ١/١٢٥، رقم ٣٢٤. وأخرجه مسلم ١/٢٦٢، في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم ٣٣٣. وانظر: تلخيص الحبير ١/١٧٠.

(٣) يعني: فقد قامت غلبة الاستعمال قرينة للحمل على معنى الطهر دون الحيض.

(٤) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٧٥، وشعبان ١/٢٦٨.

أو الكل[1] فَيُحمل على المجاز. فإنْ تعارضت[2] حُمِل على الراجح: هو أو أصله. فإنْ تساويا، أو ترجَّح أحَدُهما وأصل الآخر[3] ـ فمجمل).

اللفظ المشترك على قِسْمين:

الأول: [4]أن يتجرد[4] عن القرينة فقال المصنف: إنه مُجْمل. وهذا واضح على رأي مَنْ يمنع حمل المشترك على معنييه، وعليه نبهَ الإمام بقوله: «فهو مجمل لما بيّنّا من امتناع حمله على الكل»[5]. وأما مَنْ يَرَى الحمل فإنْ جَعَله من باب [6]العموم لم يكن عنده مجملاً، بل محمولاً على المعاني التي لا تتضاد، وإنْ جَعَله من باب[6] الاحتياط فقد يقال: لا ينافي الحملُ على معنيين لأجل الاحتياط ـ كونَه مجملاً بالنسبة إلى الواحد المُعَيَّن، ويكون وجوب العمل به في الجميع؛ لأجل الإتيان بذلك المُعَيَّن، وهذا هو عين الاحتياط. والغرض مِنْ هذا أنه لا يُؤْخذ من كلام المصنف هنا أنه لا يختار الحمل.

القسم الثاني: أن تقترن به قرينة، فهو على أربعة أضرب:

الأول: أن تُوجب تلك القرينةُ/ اعتبارَ واحدٍ معينٍ، مثل: إنْ رأيت عيناً باصرة[7]. فيتعيَّن حمل ذلك اللفظ على ذلك الواحد قطعاً، وهذا يناظر ما قاله الأصحاب فيما إذا قال: أعطوه رقيقاً. فإنه لا يتعين العبد ولا الأمة، ويجزي كل منهما. فلو قال: رقيقاً يقاتل أو يخدم[8] في السفر تعين العبد، أو رقيقاً يُسْتمتع به، أو يَحْضن ولده تعينت الأمة. [ك/١١٧]

(١) يعني: أو إلغاء كل المعاني.
(٢) أي: المعاني المجازية.
(٣) أي: ترجح أحد المعنيين، وترجح أصل المعنى الآخر.
(٤) في (ت)، و(ص): «إنْ تجرد».
(٥) انظر: المحصول ١/ق١/٣٨٧.
(٦) سقطت من (ت).
(٧) في (ص): «ناظرة».
(٨) في (ت): «أو للخدمة». وفي (غ)، و(ك): «يخدمه».

الثاني: أنْ تُوجِبَ اعتبارَ أكثرَ مِنْ واحدٍ، فَيَتَعَيَّن ذلك الأكثر عند مَنْ يجوِّز إعمالَ المشترك في معنييه وإن لم يُوجب الحمل؛ لأن القرينة هنا توجب الحمل قطعاً عند مَنْ يجوزه، والخلاف[1] في أنه (*هل يُحْمل*) إنما هو إذا تجرد عن القرينة. ويكون مجملاً[2] عند من لا يجوزه[3]. ومثاله: إن رأيتَ عيناً صافية. فإنَّ الصفاء مشترك بين الباصرة، والجارية، والشمس، والنقد.

الثالث: أن توجب تلك القرينة إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي، أي: يتعين ذلك الباقي إنْ كان واحداً، مثل: «دعي الصلاة أيام أقرائك» فإن الأمر بتركها قرينة تلغي الطهر، وتوجب الحمل على الحيض. وكذا إنْ كان[4] أكثرَ عند مَنْ يجوِّز الإعمال في مَعْنيين/، وأما عند المانع فمُجْمل. [ص١/٢١٦]

الرابع: وإليه الإشارة بقوله: «**أو الكل**» (٥أي: أنْ تُوجب٥) القرينة إلغاء الكل فيحمل على مجازه، فإنْ كان ذا مجازاتٍ كثيرة وتعارضت فهي إما متساوية، أو بعضها راجح. فإنْ كان بعضها[6] راجحاً، فالحقائق إما متساوية أو بعضها أجلى[7]:

---

(١) أي: الخلاف بين مَنْ يجوز الحمل ومَنْ يوجبه.

(*) في المطبوعة ١/١٧٥، وشعبان ١/٢٦٩: «هل مجمل». وهو خطأ، لأن المعنى: أن الخلاف بين مَنْ يوجب حمل المشترك على معنييه، ومن يجوزه، إنما هو عند التجرد عن القرينة، أما مع القرينة مثل هذه الحالة المذكورة ـ فإنه لا خلاف بين مَنْ يوجب ومن يجوز في وجوب الحمل على الأكثر، بناءً على القرينة.

(٢) قوله: «ويكون مجملاً»، معطوف على قوله: «فيتعين ذلك الأكثر».

(٣) أي: من لا يُجَوِّز حمل المشترك على معنييه، فإنه يعد المشترك في مثل هذه الصورة مجملاً، وإنْ كان هناك قرينة.

(٤) أي: إنْ كان الباقي.

(٥) في (ت): «إن لم توجب». وهو خطأ.

(٦) أي: بعض المجازات.

(٧) أي: الحقائق متساوية، أو بعضها أجلى على فرض أن القرائن لم تُفد إلغاءها. انظر: شرح الأصفهاني ١/٢٢٤.

فإنْ كانت متساوية[1] حُمِل على المجازِ الراجح. وإليه أشار[2] بقوله: «**حُمِل على الراجح هو أو أصله**» ومثال هذا: القرء، فإنه حقيقة لغوية متساوية بالنسبة إلى مدلولَيْه اللذين هما الطهر والحيض، والحيض لغة: دم يسيل[3] من رحم المرأة من غير ولادة[4]. والطهر ضده[5]. وفي الاصطلاح: الحيض: دم يسيل من الرحم بعد تسع سنين أقله يوم وليلة وأكثره خمسةَ عشر يوماً. وإطلاقه على ما عدا ذلك[6] مجازٌ عن المعنى الاصطلاحي. والطهر: هو النقاء المُحْتَوَش بدمَيْن. وإطلاقه على الصغيرة والآيسة مجاز عن هذا[7]. فظهر أن إطلاق الحيض والطهر بالحقيقة اللغوية أعمُّ منه بالاصطلاحية، فلو قال لها: أنتِ طالق في قرء، وليس هو القرء الاصطلاحي ـ انقدح أن يقال: تطلق الآيسة والصغيرة[8]، دون المستحاضة ومَنْ رأت دماً دون يوم وليلة؛ لغلبة إطلاق الطاهر عليهما[9] وكثرته، وقلة إطلاق الحائض[10] على المستحاضة، ومَنْ رأت دماً دون يوم وليلة، والمجاز/ يُرَجَّح على نظيره بمثل هذا[11]. [ت/١ ٨٤]

وإن لم تكن الحقائق متساوية بل كان بعضها أجلى، فالأجلى إنْ كان

---

(١) أي: الحقائق متساوية.

(٢) في (غ): «الإشارة».

(٣) في (ك): «سائل».

(٤) انظر: التعريفات للجرجاني ص٨٤، القاموس الفقهي ص١٠٧، شرح منتهى الإرادات ١/ ١٠٤. وأما في كتب اللغة فلا يفسرونه لأنه معروف. انظر: لسان العرب ٧/ ١٤٢، القاموس المحيط ٢/ ٣٢٩، المصباح المنير ١/ ١٧٢، مادة (حيض).

(٥) في اللسان ٤/ ٥٠٤، مادة (طهر): «الطهر: نقيض الحيض»، وانظر: المصباح المنير ٢/ ٢٦.

(٦) أي: على ما عدا المعنى الاصطلاحي.

(٧) أي: عن المعنى الاصطلاحي للطهر.

(٨) لأن الآيسة والصغيرة طاهرتان بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

(٩) أي: على الآيسة والصغيرة. وفي (ت)، و(ك): «عليها». وهو خطأ.

(١٠) في (ت): «الطاهر». وهو خطأ لأن المسألة مفترضة في مجازات متعددة لحقائق متعددة.
وفي المطبوعة ١/ ١٧٦، وشعبان ١/ ٢٧٠،«الحيض». وهو تحريف.

(١١) المعنى: أن حَمْل القرء على المعنى اللغوي مجازٌ عن الاصطلاحي، وهنا في المثال رَجَّح وقوع الطلاق بالنسبة للآيسة والصغيرة، ولم يُوقعه بالنسبة للمستحاضة، ومَنْ =

حقيقةَ ذلك المجاز الراجح حُمِل عليه[١]. وهذا أيضاً يُفْهم من قول المصنف: «**حمل على الراجح هو**» أو مِنْ قوله: «**أو أصله**» ومثاله: ما ذكرناه من القرء إذا قلنا بأنه أجلى بالنسبة إلى الطهر ولم نقل بأنهما متساويان[٢]، فإنه إذا قال: أنتِ طالق في قرء ليس بطهر ولا حيض بالحقيقة الاصطلاحية - يقع التعارض بين مَجَازَي الحقيقتين[٣]، فَيُحْمل على مجاز الطهر الاصطلاحي؛ لرجحان أصله[٤].

وإن لم يكن الأجلى[*] حقيقة ذلك الراجح[٥] - فهو مجمل[٦]؛ لاختصاص كلِ واحدٍ من المجازين بجهةٍ تُرَجِّحه؛ إذْ أحدهما راجح وأصله غير جلي، والآخر بالعكس. و[٧] إلى هذا القسم أشار بقوله: «**أو ترجح أحدهما وأصل الآخر فمجملٌ**» ومثاله: لا يخفى مما تقدم، وهذا على تقدير أن يكون بعض المجازات راجحاً.

[ص١/٢١٧] وأما إن تساوت المجازات/ فإن كان بعض الحقائق أجلى حُمِل عليه[٨]، [غ١/٦١] وإن لم يكن بعضها/ أجلى فمجمل. وأشار إلى هذا بقوله: «**فإن تساويا**»[٩]. **قال**:

= رأت دماً دون يوم وليلة؛ لأن إطلاق الطاهر بالمعنى اللغوي على الآيسة والصغيرة - أكثرُ منه في إطلاق الحائض بالمعنى اللغوي على المستحاضة، ومَنْ رأت دماً دون يوم وليلة، فيكون إطلاق القرء هنا لغة على الصغيرة والآيسة مجازاً راجح، وعلى المستحاضة ومن رأت دماً دون يوم وليلة مجازاً مرجوحاً.

(١) أي: حمل على المجاز الراجح.

(٢) فالطهر هو المعنى الحقيقي الراجح، ويعني به: المعنى الاصطلاحي.

(٣) وهي المعاني اللغوية للطهر والحيض.

(٤) وهو المعنى الاصطلاحي للطهر.

(*) في المطبوعة ١/١٧٦، وشعبان ١/٢٧٠: «الأصلى». وهو خطأ.

(٥) أي: وإن لم يكن المعنى الحقيقي الأجلى حقيقةَ ذلكَ المجاز الراجح.

(٦) أي: فاللفظ مجمل.

(٧) سقطت الواو من المطبوعة ١/١٧٦.

(٨) أي: على مجاز الحقيقة الراجحة.

(٩) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/٣٨٦، التحصيل ١/٢١٨، الحاصل ١/٣٣٣، نهاية السول ٢/١٤٢، السراج الوهاج ١/٣٣٠، شرح الأصفهاني ١/٢٢٢، مناهج العقول ١/٢٤١، البحر المحيط ٢/٣٨٢، نهاية الوصول ١/٢٥٢، شرح تنقيح الفصول ص١١٨، فواتح الرحموت ١/٢٠٢، ٢٠٣.

الفصل السادس

في الحقيقة والمجاز

الحقيقة: فعيلة من الحق بمعنى الثابت، أو المُثْبَت، نُقِل إلى العَقْد[1] المطابِق، ثم إلى القول المطابِق، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب. والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية).

قَدَّم على الكلام في مسائل الفصل مقدمةً في الكلام على لَفظَي الحقيقة والمجاز، ومعناهما لغة واصطلاحاً. والمقصد الأعظم أن إطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى المصطلح بين الأصوليين إنما هو على سبيل / المجاز[2]. [ك/١١٨]

فأما الحقيقة: فوزنها فعيلة، اشْتُقت من الحق: إما بمعنى الفاعل من حَقَّ الشيءُ يَحُقُّ بالضم والكسر إذا وجب وثبت، فمعناها: الثابت. وإما بمعنى المفعول[*] من حَقَّقْتُ الشيءَ أَحَقُّهُ إذا أَثْبَتُّه، فمعناها[3] المثبَت[4]. ثم إن الحقيقة نُقِلت من معنى الثابت أو المثبَت إلى: الاعتقاد المطابق للواقع، والعلاقة ثبوته وتَقَرُّره.

ثم نقلت من الاعتقاد المطابق إلى: اللفظ المستعمل فيما وضع له

(١) أي: الاعتقاد.

(٢) أي: بحسب المعنى اللغوي لكلٍ مِنْ لفظي الحقيقة والمجاز.

(*) في المطبوعة ١/١٧٦، وشعبان ١/٢٧١: «المعقول». وهو خطأ.

(٣) في (ص)، و(ك)، و(غ): «فمعناه». وفي(ت): «بمعنا». وما أثبته هو الأنسب والأحسن.

(٤) انظر: لسان العرب ١٠/٤٩، المصباح المنير ١/١٥٦، مادة (حقق).

(١في اصطلاح التخاطب[٢].

قال الإمام: لأن في استعماله فيما وضع له١) تحقيقاً لذلك(*) الوضع. قال: «فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية، بل مجازاً واقعاً في الرتبة الثالثة، نعم هو حقيقة عرفية»[٣].

ولقائل أن يقول: الحق في اللغة موضوع للقدر المشترك بين الجميع[٤]: وهو الثبوت، قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٥] أي: ثبتت. وهو من أسمائه تعالى بهذا الاعتبار؛ لأنه الثابت أزلاً وأبداً لذاته، بخلاف غيره من الموجودات. ويقال الحق لما يقابل الباطل؛ لأنه جدير بالثبوت، كما أن الباطل جدير بالزهوق. وإذا كان موضوعاً للقدر المشترك فهو[٦] موجودٌ في الجميع.

سَلَّمنا أنه ليس موضوعاً للقدر المشترك، لكنا[٧] لا نسلم أن كل مجازٍ مأخوذ مما قبله حتى يكون مجازاً واقعاً في المرتبة[٨] الثالثة، (*بل كلُّ مأخوذٌ*) من الحقيقة بعلاقةٍ معتبرة.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) هذا سهو من الشارح رحمه الله تعالى، وإلا فالصواب أن يقول: ثم نقلت من الاعتقاد المطابق إلى القول الدَّال على المعنى المطابق، ثم نقلت من القول المطابق إلى المعنى المصطلح عليه عند الأصوليين: وهو اللفظ المستعمل فيما وُضع له في اصطلاح التخاطب. انظر: نهاية السول ٢/ ١٤٦.

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٧: «كذلك». وهو خطأ.

(٣) انظر: المحصول ١/ق١/ ٤٠٦، والعبارة هنا فيها اختلاف عما في المحصول، وهي موافقة لما في نهاية السول ٢/ ١٤٦.

(٤) أي: بين جميع هذه المعاني.

(٥) سورة الزمر: الآية ٧١.

(٦) أي: القدر المشترك وهو الثبوت.

(٧) في (غ)، و(ك): «ولكنا».

(٨) في (ص): «الرتبة».

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٧، وشعبان ١/ ٢٧٢: «بل كان مأخوذاً». وهو خطأ.

وقد علمت تعريف الحقيقة، فقوله[1]: «**اللفظ**» جنسٌ، وقد قلنا غير مرة: إنه جنسٌ بعيد، وأن الأحسن أن يأتي بالقول.

وقوله: «**المستعمل**» يخرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال؛ فإنه ليس/ بحقيقة [2]ولا مجاز[2]، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى. ويخرج به[3] أيضاً المهمل. [ص/١/٢١٨]

وقوله: «**فيما وضع له**» يخرج به المجاز؛ فإنه مستعمل في غير ما وضع له. ولك أن تقول: المجاز موضوع فلا يخرج بهذا الفصل، وإنما يخرج لو قال: وَضْعاً أوَّلاً، وهو لا يمكنه أن يزيد هذا القيد مخافة أن يُورد عليه الحقيقة الشرعية والعرفية؛ لأنهما من غير وضعٍ أول[4][5].

وقوله: «**في اصطلاح التخاطب**» يُدْخِل الحقيقتين الشرعية والعرفية. ولقائل أن يقول: إن الفصول لا تكون للإدخال[6]، وإنَّ الحدَّ غير مانع لصدقه على العَلَم[7] مع أنه ليس بحقيقة ولا مجاز، و[8] لدخول المجاز فيه كما عرفت.

قوله: «**والتاء**» إلى آخره، هذا جوابٌ عَنْ سؤالٍ مقدَّر وتقديرُه[9] أن

---

(١) في (غ): «بقوله».

(٢) في (ت): «ولا مجازاً».

فائدة: يجوز الجر والنصب في قوله: «ولا مجاز»، فالجر عطف على لفظ: «حقيقة» المجرور بحرف الجر، والنصب عطف على محل: «حقيقة» ومحلها النصب؛ لأنها خبر ليس. انظر: شرح ابن عقيل ٢/١٠٣ ـ ١٠٥.

(٣) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/١٧٧، وشعبان ١/٢٧٢.

(٤) في (ك): «أولي».

(٥) أي: لو وضع هذا القيد لخرجت الحقيقة الشرعية والعرفية من الحد.

(٦) لأن الجنس للإدخال، والفصل للإخراج، فالجنس عام يشمل المحدود وغيره، والفصل خاص بالمحدود فيخرج ما سواه.

(٧) فزيد وبكر وعمرو أعلام، ويصدق هذا التعريف للحقيقة عليها، فهي ألفاظ مستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب.

(٨) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٧٧، وشعبان ١/٢٧٢.

(٩) في (غ)، و(ك): «وتقريره».

يقال: إذا كانت الحقيقة بمعنى المثبَت فينبغي أن تكون مجردة عن تاء التأنيث؛ لأن فعيلاً إذا كان بمعنى مفعول فقياسه أن يُسوَّى فيه بين المذكَّر والمؤنث، تقول: رجل جريح، وامرأة جريح، ورجل قتيل وامرأة قتيل.

وجوابه: أن الحقيقة وإن كانت صفة في الأصل إلا أن الاسمية غلبت عليها وتُرِكت وضْفيتها، ألا ترى أنك تقول: كلمة حقيقة، ولفظة حقيقة، فإنما جيء بالتاء لذلك[1]. وفعيل إنما يُسَوَّى[2] فيه بين المذكر والمؤنث إذا كان باقياً على وصفيته، مستعملاً مع موصوفه، استغناء بتأنيث الموصوف عن تأنيثه[3]. وأما إذا غلبت عليها الاسمية وقُطِعَت عن الموصوف ـ فقياسه أن تدخل التاء فيه إذا قُصِد به المُؤَنث، كما يقال: أكيلة، ونطيحة[4]. ويجوز أن يقال: دخول التاء فيه علامة لنقل اللفظ مِنَ الوصفية إلى الاسمية. وهو أقرب إلى لفظ الكتاب، إلا أنه مدخول[5]؛ فإنه[6] لا دلالة للتاء على النقل.

قال: (والمجاز: مَفْعَل من الجواز بمعنى العبور وهو المصدر أو المكان، نُقِل إلى الفاعل، ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى [7]غير موضوع له[7] يناسب المصطلح).

إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح عليه (*بين الأئمة*) مجاز لغوي، حقيقة عرفية، وذلك لأن المجاز مشتق من الجواز، والجواز معناه: التعدي والعبور، تقول: جُزْت الدار أي: عبرتها. ووزن المجاز مَفْعَلٌ؛ لأن

---

(١) أي: لغلبة الاسمية.

(٢) في (غ): «سُوِّي».

(٣) كما مَثَّل قبل قليل: امرأة جريح، وامرأة قتيل، فالموصوف مؤنث موجود مذكور مع الوصف، فاسْتُغْني عن تاء التأنيث في الصفة.

(٤) انظر المسألة في: شذا العرف في فن الصرف ص٨٢، ٩٢.

(٥) أي: غير مسلم، بل يدخله الاعتراض.

(٦) في (ت): «بأنه».

(٧) في (ت): «غير ما وضع له».

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٧، وشعبان ١/ ٢٧٣: «بين إلا أنه». وهو تحريف.

أصله مَجْوَز فقلبت واوه ألفاً بعد نقل حركتها إلى الجيم، والمَفْعَل[1] يستعمل حقيقة في الزمان/ والمكان والمصدر، تقول: قعدتُ مَقْعَد/ زيد. [ص١/٢١٩] [ك/١١٩]
وتريد قعوده، أو زمان قعوده، أو مكان قعوده. فيكون لفظ المجاز في الأصل /[2] حقيقةً إما في المصدر الذي هو الجواز، وإما في مكان التجوز [غ١/٦٢]
أو زمانه. ونُقِل لفظ المجاز من ذلك[3] إلى الفاعل/ وهو الجائز أعني المُنْتَقِل[4] لما بينهما من العلاقة. والعلاقة إنْ نُقِل من المصدر: هي الجزئية؛ لأن المشتق منه جزء من المشتق[5]. كقولك[6]: هذا رجل عدل. أي: عادل. وإنْ نُقِل من المجاز المستعمل في المكان - فهي إطلاق اسم المحل وإرادة الحال[7]، مثل: سال الوادي[8]. وأما المجاز المستعمل في الزمان فقد تَرَكَ المصنف ذِكْره كأنه للجزم بأن الجائز غير مأخوذ منه؛ إذْ لا علاقة معتبرةً بينهما. [ت١/٨٥]

ثم الجائز حقيقةً إنما يطلق على الأجسام؛ إذ الجواز: الانتقال مِنْ حَيِّز إلى حيز. وأما اللفظ فَعَرَضٌ يمتنع عليه الانتقال، فَنُقِل لفظ المجاز من معنى الجائز إلى المعنى المصطلح[9]. قال صاحب الكتاب: وهو اللفظ المستعمل في معنى غير موضوعٍ له يُنَاسب المصطلح. وإطلاقه[10] على

---

(١) وهو المصدر الميمي.

(٢) أي: في معناه اللغوي.

(٣) أي: من معناه اللغوي.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: المصدر المشتق منه الذي هو الجواز جزء من المشتق الذي هو الجائز، لأن اسم الفاعل يدل على الحدث، وعلى ذاتٍ قام بها الحدث.

(٦) في (غ): «كقول».

(٧) اسم المحل هو المجاز، والحال هو الجائز، فَذُكِر المحلّ وأريد به الحال.

(٨) الوادي اسم المحل، وأريد به الحال وهو الماء.

(٩) أي: نُقِل لفظ المجاز إلى معنى الجائز في الأجسام، ثم نُقل من الجائز في الأجسام إلى المعنى الاصطلاحي الذي هو الجواز في المعاني والأعراض، فإطلاق لفظ المجاز على المعاني والأعراض لمشابهتها الأجسام في الانتقال، وإلا فالأصل أن الانتقال لا يطلق على الألفاظ.

(١٠) أي: إطلاق اللفظ.

هذا المعنى على سبيل التشبيه، فإن تعدية اللفظِ مِنْ معنى إلى مِعْنَىً، كالجائز يتعدي من مكان إلى مكان، فيكون إطلاق لفظ المجاز على المعنى المصطلح مجازاً في المرتبة[1] الثانية[2]، حقيقة عرفية[3].

وقوله: «**اللفظ المستعمل**»، قد عرفت شرحهما فيما سبق.

وقوله: «**في معنى غير موضوع له**» يُخْرِج الحقيقة، ويقتضي أن المجاز غير موضوع، فكان[4] الأحسن أن يزيد «بوضعِ أول».

وقوله: «**يناسب المصطلح**» أشار به إلى فوائد:

إحداها: أن يشمل الحدُّ كلَّ مجاز: من شرعي، وعرفي عام، وخاص، ولغوي. فإن الاصطلاح أعم من أن يكون بالشرع، أو العرف، أو اللغة.

والثانية: أن ينبه على اشتراط العلاقة في المجاز[5].

والثالثة: أن يحترز عن العَلَم المنقول مثل: بكر، وكَلْب؛ فإنه ليس بمجاز؛ لأنه لم ينقل لعلاقة. والله أعلم[6].

قال: (وفيه مسائل: الأولى: الحقيقة اللغوية موجودة. وكذا العرفية

---

(١) في (ت): «الرتبة».

(٢) لأن المرتبة الأولى: هي الانتقال من مكان إلى مكان. والمرتبة الثانية: هي الانتقال من معنى إلى معنى.

(٣) سقطت من (غ).

(٤) في (ص): «وكان».

(٥) المفهومة من قوله: «**يناسب**». فالعلاقة هي المناسبة والمشابهة بين المعنى الحقيقي والمجازي.

(٦) انظر تعريف الحقيقة والمجاز في: المحصول ١/ق١/٣٩٥، التحصيل ١/٢٢١، الحاصل ١/٣٣٧، نهاية السول ١/١٤٥، السراج الوهاج ١/٣٣٣، شرح الأصفهاني ١/٢٢٥، مناهج العقول ١/٢٤٣، جمع الجوامع مع المحلي ١/٣٠٠، بيان المختصر ١/١٨٣، شرح تنقيح الفصول ص٤٢، فواتح الرحموت ١/٢٠٣، تيسير التحرير ٢/٢، شرح الكوكب ١/١٤٩.

العامة: كالدابة ونحوها. والخاصة: كالقلب، والنقض، [(1)]والفرق، والجمع[(1)]).

الحقيقة متعددة بلا خلاف، وإلى ما تتعدد؟ فيه اختلاف:

فقال قائلون: إلى ثلاثة: اللغوية، والعرفية بنوعيها[(*)]، والشرعية.

وقال آخرون: إلى[(2)] الأُولَيَيْن[(3)] فقط.

وقد علمت مِنْ هذا الاتفاق على إمكان اللغوية والعرفية، وأما الوجود[(4)] فلا نزاع في / وجود اللغوية، وكيف ولا شك في وجود ألفاظٍ [ص/١ ٢٢٠] مستعملة في معان، وذلك[(5)] إنْ كان بالوضع فقد حَصَل الغرض، وإلا فيلزم أن يكون مجازاً فيها[(6)]، وهو باطل؛ لأن شرط المجاز حصول المناسبة الخاصة بين الموضوع الأصلي والمعنى المجازي، وذلك لا يمكن إلا بعد ثبوت الموضوع الأصلي.

وأما العرفية: فاعلم أولاً أن اللفظة العرفية: هي التي نُقِلت عن موضوعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال.

وهي منقسمة إلى: خاصة، وعامة بحسب الناقلين. فإن كان الناقل طائفةً مخصوصة سميت خاصةً، وإنْ كانت عامة الناس سميت عامة. وقد ذهب الأكثرون إلى وقوع العرفية العامة، وهي على قسمين:

أحدهما: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم[(*)] يُخصص بالعرف العام ببعض أنواعه، كلفظ الدابة، فإنه موضوع لكل ما يَدِبُّ على وجه

---

(١) في (ت)، و(غ): «والجمع والفرق».

(*) في المطبوعة ١/ ١٧٩: «بنوعها». وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١٧٩، وشعبان ١/ ٢٧٤.

(٣) في (ص): «الأولتين».

(٤) الإمكان: هو الوجود بالقوة. والوجود: هو الوجود بالفعل.

(٥) أي: الاستعمال.

(٦) أي: وإن لم يكن الاستعمال بالوضع يلزم منه أن يكون الاستعمال مجازاً في المعاني.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٧٩، وشعبان ١/ ٢٧٥: «لم». وهو خطأ.

الأرض، وخصصها العرف العام بذات الحوافر[1].

وثانيهما: أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى، ثم كثر استعماله فيما له به[2] نوعُ مناسبة وملابسة بحيث لا يُفهم المعنى الأول، كالغائط فإنه [3]موضوع في الأصل: للمكان المطمئن من الأرض[4] التي تُقْضَى فيها الحاجة غالباً. وأطلقه[3] العرف على الخارِج المستقذَر من الإنسان، كناية عنه باسم محله؛ لنفرة الطباع عن التصريح به[5].

وأما الخاصة[6]: فلا نزاع في وقوعها، إذْ هو معلوم بالضرورة بعد استقراء كلامِ الطوائفِ من ذوي العلوم والصناعات التي لا يعرفها أهل اللغة، كالقلبِ، والنقض/ والجمع، والفرق، في اصطلاح النُّظَّار. وستعرف معاني هذه الأمور في كتاب القياس إن شاء الله تعالى[7]. [ك/ ١٢٠]

قال: (واختلف في الشرعية: فمنع القاضي، وأثبت المعتزلة مطلقاً، والحق أنها مجازات لغوية اشْتَهَرت، لا موضوعات مُبْتدأةٌ، وإلا لم تكن عربية؛ فلا يكون القرآن عربياً، وهو باطل؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ[8] قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾[9] ونحوه).

---

(١) انظر: المصباح المنير ١/ ٢٠١، مادة (دب).

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١٨٠، وشعبان ١/ ٢٧٥.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: المكان المنخفض. انظر: المصباح المنير ٢/ ٢٦، مادة (اطمأنَّ).

(٥) انظر: المصباح المنير ٢/ ١١١، ولسان العرب ٧/ ٣٦٤، مادة (غوط)، وفيه: «ومنه قيل: للمطْمَئِنِّ من الأرض غائط، ولموضع قضاء الحاجة غائط؛ لأن العادة أن يَقْضي في المُنْخَفِض من الأرض حيث هو أستر له، ثم اتُّسِع فيه حتى صار يطلق على النَّجْو نفسِه».

(٦) أي: اللفظة العرفية الخاصة.

(٧) انظر الحقائق الثلاث في: المحصول ١/ق١/ ٤٠٩، التحصيل ١/ ٢٢٣، الحاصل ١/ ٣٤٠، نهاية السول ٢/ ١٥٠، السراج الوهاج ١/ ٣٣٦، شرح الأصفهاني ١/ ٢٢٧، مناهج العقول ١/ ٢٤٨، بيان المختصر ١/ ١٨٥، شرح تنقيح الفصول ص٤٢، فواتح الرحموت ١/ ٢٠٣، تيسير التحرير ٢/ ٢، المعتمد ١/ ١٤، شرح الكوكب ١/ ١٤٩.

(٨) سقطت «وكذلك أنزلناه» من (ت).

(٩) سورة طه: الآية ١١٣.

الحقيقة الشرعية:

هي اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع. وأقسامها الممكنة أربعة:

الأول: أن يكون اللفظ والمعنى معلومَيْن لأهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى.

الثاني[1]: أن يكونا غير معلومين لهم.

الثالث: أن يكون اللفظ معلوماً لهم والمعنى غير معلوم/ . [ص/١/٢٢١]

الرابع: عكسه.

والمنقولة الشرعية:

[2]من هذه الأقسام إنما هي الأول والثالث، فالمنقولة[3] الشرعية[2] أخص من الحقيقة الشرعية[4]. ثم مِنَ المنقولة ما نُقِل إلى الدين وأصوله، كالإيمان، والإسلام، والكفر/ والفسق، ويُخَصُّ[5] بالدينية؛ فهي[6] إذن [غ/١/٦٣] أخص من المنقولة الشرعية.

فإن قلت: فهذه الأقسام الممكنة هل هي واقعة كلها تفريعاً على القول بالحقيقة الشرعية؟

قلت: قال صفي الدين الهندي: «الأشبه وقوعُها. أما **الأول** فهو كلفظ: «الرحمن» لله، فإن هذا اللفظ كان معلوماً لهم [7]وكذا[8] «صانع العالم» كان معلوماً لهم[7] بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

---

(١) في (ص): «والثاني».
(٢) سقطت من (ت).
(٣) في (ك): «فالمنقولات».
(٤) لأن الحقيقة الشرعية أربعة أقسام، والمنقولة الشرعية قسمان.
(٥) أي: ويخص ما نُقل إلى الدين وأصوله، كالأربعة الممثل بها.
(٦) أي: المنقولة الدينية، والمراد بالدينية الاعتقادية.
(٧) سقطت من (ت).
(٨) في (غ): «وكذلك».

﴿وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[1] لكن لم يضعوه لله تعالى، ولذلك[2] قالوا: ما نعرف الرحمن إلا رحمان اليمامة حين نزل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾[3][4].

وأما **الثاني**[5]: فهو كأوائل السور عند مَنْ يجعلها أسماء لها أو[6] للقرآن، فإنها ما كانت معلومة لهم[7] على هذا الترتيب، ولا القرآن، ولا السور.

وأما **الثالث**[8]: فكلفظ: الصلاة، والصوم، وأمثالِهما، فإن هذه

---

(١) سورة لقمان: الآية ٢٥.

(٢) في (ك): «ولهذا».

(٣) سورة الإسراء: الآية ١١٠.

(٤) نقل الواحدي هذا القول عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ من غير إسناد. انظر: أسباب النزول ص٢٠٠. وفي الدر المنثور ٥/٣٤٨: «وأخرج ابن أبي حاتم عن إبراهيم النخعي قال: كان رسول الله ﷺ ذات يوم في حرث في يده جريدة، فسأله اليهود عن الرحمن، وكان لهم كاهن باليمامة يسمونه الرحمن، فأنزلت: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ الآية.
وأخرج ابن جرير عن مكحول: «أن النبي ﷺ كان يتهجد بمكة ذات ليلة يقول في سجوده: يا رحمٰن... يا رحيم... فسمعه رجل من المشركين، فلما أصبح قال لأصحابه: انظروا ما قال ابن أبي كبشة، يزعم الليلة الرحمٰن الذي باليمن ـ وكان باليمن رجل يقال له: رحمٰن ـ لنزلت: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ...﴾ الآية».
وفي الدر المنثور أيضاً ٥/٣٤٩ ـ ٣٥٠: «وأخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان مسيلمة الكذاب قد تسمَّى الرحمٰن، فكان النبي ﷺ إذا صلَّى فجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم. قال المشركون: يذكر إله اليمامة. فأنزل الله: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾.
وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن سعيد رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يرفع صوته ببسم الله الرحمن الرحيم. وكان مسيلمة قد تَسَمَّى الرحمن، فكان المشركون إذا سمعوا ذلك من النبي ﷺ قالوا: قد ذكر مسيلمةَ إلٰه اليمامة، ثم عارضوه بالمكاء والتصدية والصفير، فأنزل الله: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ...﴾ الآية».

(٥) وهو أن لا يكون اللفظ والمعنى معلومين.

(٦) في (ك): «و».

(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٨٠، وشعبان ١/٢٧٦.

(٨) وهو أن يكون اللفظ معلوماً، والمعنى غير معلوم.

الألفاظ كانت معلومة لهم، ومستعملة عندهم في معانيها المعلومة، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم.

وأما **الرابع**[1]: فهو كلفظ: الأبّ، فإنه قيل: إنَّ هذه الكلمة لم تعرفها العرب، ولذلك قال عمر رضي الله عنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[2][3] هذه الفاكهة فما الأبّ؟[4] ومعناه كان معلوماً لهم بدليل أن له اسماً آخر عندهم نحو: العشب[5][6] هذا كلام صفي الدين الهندي[7].

---

(١) وهو أن يكون المعنى معلوماً لهم، واللفظ غير معلوم.

(٢) سورة عبس: الآية ٣١.

(٣) في النسخ وردت الآية: «فاكهة وأباً».

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره ٣٠/٣٨، وابن أبي شيبة في المصنف ١٠/٥١٢، والحاكم في المستدرك ٢/٥١٤، وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.
ولفظ ابن جرير: «عن أنس قال: قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١﴾ فلما أتى على هذه الآية: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ قال: قد عرفنا ما الفاكهة فما الأبّ؟ فقال: لعَمْرُكَ يا ابن الخطاب إن هذا لهو التكلُّف». وقد صحح ابن كثير ـ رحمه الله ـ إسنادَ ابن جرير رحمه الله. انظر: تفسير ابن كثير ٤/٤٧٣.
قال السيوطي في الدر المنثور ٨/٤٢١ ـ ٤٢٢: أخرجه سعيد بن منصور، وابن جرير، وابن سعد، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن مردويه، والبيهقي في «شعب الإيمان»، والخطيب، والحاكم وصححه عن أنسٍ أن عمر قرأ على المنبر: ﴿فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبًّا ۝٢٧ وَعِنَبًا وَقَضۡبًا ۝٢٨﴾ إلى قوله: ﴿وَأَبًّا﴾ قال: كل هذا قد عرفنا فما الأبّ؟ ثم رفع عصا كانت في يده فقال: هذا لعَمْر الله هو التكلف فما عليك أن لا تدري ما الأبّ! اتبعوا ما بُيِّن لكم هداه من الكتاب فاعملوا به، وما لم تعرفوه فكلوه إلى ربه».
قال ابن كثير رحمه الله: «وهذا محمول على أنه أراد أن يعرف شكلَه وجنسَه وعينَه، وإلا فهو وكلُّ مَنْ قرأ هذه الآية يعلم أنه مِن نبات الأرض؛ لقوله: ﴿فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبًّا ۝٢٧ وَعِنَبًا وَقَضۡبًا ۝٢٨ وَزَيۡتُونًا وَنَخۡلًا ۝٢٩ وَحَدَآئِقَ غُلۡبًا ۝٣٠ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾. تفسير ابن كثير ٤/٤٧٣.
وقول الشارح رحمه الله: «ولذلك قال عمر رضي الله عنه لما نزل قوله تعالى» لم أقف عليه عند غيره، ويغلب على الظن الوهم فيه؛ إذ لو كان كذلك لسأل النبيَّ ﷺ، ولاستشكل العلماء الرواياتِ الأُخَر التي مَفَادها أنه قال ذلك وهو خليفة؛ إذ الخطبة من خصائص الخليفة في تلك العصور، والله أعلم.

(٥) انظر: تفسير ابن جرير ٣٠/٦٠، زاد المسير ٩/٣٤.

(٦) انظر: نهاية الوصول ١/٢٦٦.

(٧) سقطت من (ت).

إذا عرفتَ الحقيقة الشرعية فنقول: أما إمكانها[1] فقد نقل جماعة الاتفاق عليه[2]، وأبو الحسين البصري لما حكى في «المعتمد» عن قوم من المرجئة أنهم نفوا الحقائق الشرعية ـ قال: «وبعض[*] عِلَلِهم تدل[3] على أنهم أحالوا ذلك»[4].

وأما وقوعها فذهبت المعتزلة والخوارج وطائفة[5] من الفقهاء إليه مطلقاً، وقالوا: نقل الشارع هذه الألفاظ من «الصلاة» و«الصيام»/ وغيرهما [ت/٨٦١] عن[6] مسمياتها اللغوية، وابتدأ وَضْعَها لهذه المعاني، فليست حقائق لغوية، ولا مجازات عنها.

وأنكره القاضي أبو بكر مطلقاً، وزعم أن لفظ «الصلاة» و«الصوم» وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي: وهو الدعاء، والإمساك، لكن الشارع شرط في الاعتداد بهما أموراً أُخَر نحو: الركوع والسجود، والكف عن الجماع/ والنية، فهو[7] مُنْصَرِف بوضع الشرط لا بتغير[8] الوضع[9]، وشدد [ص/١/٢٢٢] النكير على مخالفيه، وقال: «قد تبعهم شرذمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق، وما راموا مَرَامهم، بَيْد أنهم زَلُّوا[10] عن سواء الطريق»[11].

---

(١) أي: إمكان وجود الحقيقة الشرعية بأقسامها الأربعة.

(٢) انظر: المحصول ١/ق١/٤١٤، الإحكام ١/٣٥، وقد نقل الشارح في جمع الجوامع عن قوم نَفْي إمكان الشرعية. انظر: شرح المحلي على الجمع ١/٣٠١.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٠، وشعبان ١/٢٧٦: «ونقض». وهو خطأ؛ لأن المعنى أن بعض علل المرجئة يدل على أنهم أحالوا الحقائق الشرعية.

(٣) في (ص): «يدل».

(٤) انظر: المعتمد ١/١٨.

(٥) في (ت): «وطوائف».

(٦) في (ت)، و(ص): «من».

(٧) أي: لفظ الصلاة، ولفظ الصوم.

(٨) في (غ): «بتغيير».

(٩) أي: لفظ الصلاة ولفظ الصوم منصرف ـ أي: متغيِّر ـ بوضع الشارع الشروط له، لا بتغير وضع جديد.

(١٠) في (ت): «زالوا».

(١١) انظر: التلخيص ١/٢١١.

وذهب إمام الحرمين والغزالي والإمام وأتباعه - منهم صاحب الكتاب - إلى التفصيل: فأثبتوا من[1] المنقولات الشرعية ما كان مجازاً لغوياً كما في الحقائق العرفية، دون ما ليس كذلك، بل كان منقولاً عنها[2] بالكلية[3][4]، وهذا معنى قول المصنف: «**مجازات لغوية اشتَهَرت لا موضوعات مبتدأة**» أي: لم تستعمل في المعنى اللغوي[5]، ولم يقطع النظر عنه حالة الاستعمال، بل اسْتُعملت في هذه المعاني لما بينها وبين المعاني اللغوية/ من العلاقة، فالصلاة مثلاً لما كانت في اللغة عبارة عن: الدعاء بخير، قال الشاعر: [ك/١٢١]

تقول بنتي وقد قَرَّبْتُ مُرْتَحلاً ... يا رب جَنِّب أبي الأوصاب والوَجَعا

عليكِ مثلُ الذي صليتِ فاغتمضي ... نوماً فإن لجنبِ المرء مُضْطَجعا[6]

- كانت[7] بالمعنى اللغوي جزءاً منها بالمعنى الشرعي؛ لاشتمال ذات الأركان على الدعاء، فكان إطلاقها على المعنى الشرعي من باب تسمية الشيء باسم بعضه، وهو مجاز لغوي اشْتَهَر، وصار بالاشتهار حقيقةً شرعية.

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) أي: عن الحقيقة اللغوية.

(٣) يعني: إذا كان النقل إلى الحقيقة الشرعية مجازاً لغوياً - صح هذا النقل، مثل: الحقيقة العرفية مجاز لغوي، أما إذا كان النقل إلى الحقيقة الشرعية ليس مجازاً لغوياً، أي: تُرك المعنى اللغوي تركاً كلياً، فلا يصح هذا النقل.

(٤) انظر: البرهان ١/١٧٦، المستصفى ٣/٢٠، المحصول ١/ق١/٤١٥، التحصيل ١/٢٢٤، الحاصل ١/٣٤٣.

(٥) أي: المعنى اللغوي الحقيقي.

(٦) قائل هذه الأبيات هو الأعشى كما في اللسان ١٤/٤٦٥، مادة (صلا)، ويُروى: عليكِ مثلَ بالنصب، وعليكِ مثلُ بالرفع، وقد نقلتُ الرفع من نسخة (ت)، قال صاحب اللسان مُبْتدِأً ببيان معنى النصب: معناه أنه يأمرها بأن تدعو له مِثْلَ دعائها، أي: تُعيد الدعاء له، ويروى: عليكِ مثلُ الذي صليت، فهو ردٌّ عليها، أي: عليك مثلُ دعائِكِ، أي: ينالك من الخير مثلُ الذي أردتِ بي، ودعوتِ به لي. اهـ. وقوله: مضطجعاً أي: موضعاً يضطجع عليه إذا قُبِر مُضْجَعاً على يمينه. لسان العرب ٨/٢١٩، مادة (ضجع).

(٧) أي: الصلاة.

وكذلك الصوم فإنه في اللغة: الإمساك[1]، قال الشاعر:

خَيْلٌ صِيامٌ وَخيلٌ غير صائمة   تحت العَجاج وأخرى تعلُكُ اللُّجُما[2]

وفي الشرع: اسم للإمساك، عن الطعام والشراب مع انضمام أمورٍ أُخَر إليه[3].

وكذا[4] الحج فإنه في اللغة: القصد[5]، قال الشاعر:

وأشْهَدَ مِنْ عَوفٍ[*] حُلُولاً كثيرةً   يَحُجُّونَ سِبَّ الزِّبْرِقانِ المُزَعْفَرا[6]

---

(١) انظر: المصباح ١/ ٣٧٧، مادة (صوم).

(٢) قائل هذا البيت هو النابغة الذبياني، كما في اللسان ١٢/ ٣٥١، وفيه: «وصام الفرس صوماً، أي: قام على غير اعتلاف. . . . قال أبو عبيدة: كل مُمسك عن طعام أو كلام أو سيرٍ فهو صائم». والعَجَاج: هو الغبار. انظر: لسان العرب ٢/ ٣١٩، مادة (عجج).

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني ص١١٩، القاموس الفقهي ص٢١٨.

(٤) في (ت): «وكذلك».

(٥) انظر: المصباح ١/ ١٣٢، مادة (حج).

(*) في المطبوعة ١/ ١٨١، وشعبان ١/ ٢٧٧: «عرف». وهو خطأ.

(٦) قائل هذا البيت هو المُخَبَّل السعدي، كما في اللسان ٢/ ٢٢٦، مادة (حجج)، ومعنى: يحجون، أي: يقصدونه ويزورونه، كذا في اللسان. وقبل هذا البيت:

أَلم تَعْلَمي يا أُمَّ عَمْرةَ أَنَّني   تَخاطَأَنِي رَيْبُ الزَّمانِ لأَكْبَرَا

قال البغداديُّ في خزانة الأدب ٨/ ٩٩ ـ ١٠٠: وقوله: «ألم تعلمي» إلخ، قال أبو محمد الأسود الأعرابي: معناه: أنه كره أن يعيش ويعمَّر حتى يرى الزِّبرقان من الجلالة والعظمة بحيث يحجُّ بنو سعدٍ عصابتَه. انتهى.

وتخاطأني: بمعنى: تخطَّأني وفاتني. و«ريب الزمان»: حوادثه. وكبر في السِّنِّ من باب فَرِح.

وقوله: «وأشهدَ» بالنصب عَطْف على لأكبَرَ، وعوف: أبو قبيلة، وهو عوف بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم. والحُلول: القوم النُّزول، مِنْ حَلَّ بالمكان إذا نزل. ويحجُّون: يقصدون. . . .

والسِّبُّ بكسر السين المهملة: العِمامة. قال ابن دريد في الجمهرة: السِّبُّ بالكسر: الشُّقَّة البيضاءُ من الثياب، وهي السَّبِيبة أيضاً. وأنشد هذا البيت، وقال: يريد العِمامة ههنا. وكانت سادات العرب تصبغ العمائم بالزَّعفران. وقد فسَّر قومٌ هذا البيت بما لا يُذكر. انتهى. . . .

=

قال ابن السكيت[1]: «يقول: يُكثرون الاختلاف إليه»[2]، وهو في الشرع اسم للمناسك المعروفة و[3] من جملتها القصد. وكذلك سائر الأسماء الشرعية.

وذهب الآمدي إلى التوقف في المسألة[4].

فائدة:

قال الشيخ أبو إسحاق: «هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال، وقالت المعتزلة بالمنزلة[5] بين المنزلتين، أي: جعلوا الفسق منزلةً متوسطة

= وقال أبو محمد الأسود: من زعم أن المخبَّل كنى ههنا عن قبيح فقد أخطأ، وإنما قَصَد بسبِّ الزِّبْرِقانَ أن بني سعد بن زيد مناة كانوا يحجُّون عصابته إذا استهلُّوا رجباً في الجاهلية إجلالاً له، وإعظاماً لقدره. وذكر ذلك ربيعةُ بن سعد النَّمري يمدح الزبرقان:

كانت تحجُّ بنو سعد عصابَتَه ... إذا استهلُّوا على أنصابه رَجَبا
سِبٌّ يُزَعْفِرُه سعدٌ ويعبده ... في الجاهلية ينتابُونَه عُصَبَا[1]

(١) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن السِّكِّيت البغداديّ النَّحْويّ المؤدِّب، ديِّن خَيِّر، حُجَّة في العربية. من مصنفاته: «إصلاح المنطق» نفيس مشكور، القلب والإبدال، معاني الشعر الكبير، وغيرها. قتله المتوكِّل ظلماً لأنه فضَّل الحسن والحسين ابني عليٍّ ـ رضي الله عنهم ـ على ابني المتوكل المعتز والمؤيَّد لما سأله المتوكل مَنْ أحب إليك؟ و المتوكِّل فيه نَصْب، وكان قَتْله سنة ٢٤٤هـ.

انظر: سير ١٢/١٦، بغية ٢/٣٤٩، تاريخ بغداد ١٤/٢٧٣.

(٢) انظر: اللسان ٢/٢٢٦.

(٣) سقطت الواو من المطبوعة ١/١٨١، وشعبان ١/٢٧٨.

(٤) انظر: الإحكام ١/٤٤.

(٥) سقطت من (ت).

---

(١) ينتابونه: يقصدونه مرة بعد أخرى. من تعليق المحقِّق الأستاذ عبد السلام هارون رحمه الله.

والعِصَابة: ما يُعصب به الرأس. انتهى.

والزبرقان: هو ابن بدر الصحابي، ولاَّه النبي ﷺ صدقاتِ بني تميم.

قال صاحب زهر الآداب: سُمِّي الزِّبرقان لجماله. والزِّبرقان: القمر قبل تَمامه. وقيل: لأنه كان يزبرق عمَّته في الحرب، أي: يُصَفِّرها. انتهى. واسمه حُصين بن بدر».

بين الكفران والإيمان لما علموا أن الإيمان في اللغة: التصديق، [ص١/٢٢٣] [1]والفاسق موحِّد مصدق[2]، فقالوا: هذه[3] حقيقة الإيمان/ في اللغة[4][1]، ونُقِل في الشرع إلى من لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج عن الإيمان ولم يبلغ الكفر»[5]. ثم اختار الشيخ [غ٦٤/١] أبو إسحاق أن الإيمان مُبْقى على موضوعه في اللغة، وأن الألفاظ التي/ ذكرناها من الصلاة والصيام والحج وغير ذلك منقولة[6]. قال: «وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل»[7].

ورأيت في كتاب «تعظيم قدر الصلاة» للإمام الجليل محمد بن نصر[8] عن أبي عبيد[9] أنه استدل على أن الشارع نَقَل الإيمان عن معناه اللغوي إلى الشرعي: بأنه نقل الصلاة والحج ونحوهما إلى معانٍ أخر، قال: فما

---

(١) سقطت من (ت).
(٢) في (غ): «ومصدق».
(٣) في (غ): «هذا».
(٤) أي: هو التصديق.
(٥) انظر: شرح اللمع ١/١٧٢ - ١٧٣، مع تصرف من الشارح واختصار.
(٦) انظر: شرح اللمع ١/١٧٣.
(٧) انظر: شرح اللمع ١/١٨٣.
(٨) هو شيخ الإسلام محمد بن نصر بن الحجَّاج المروزيّ، أبو عبد الله الحافظ الشافعي ولد ببغداد سنة ٢٠٢هـ، كان إماماً مجتهداً علاَّمة، من أعلم أهل زمانه باختلاف الصحابة والتابعين، قَلَّ أن تَرَ العيون مثله. قال ابن حزم رحمه الله: «لو قال قائل: ليس لرسول الله ﷺ حديثٌ ولا لأصحابه إلا وهو عند محمد بن نصر - لما أبعد عن الصِّدق». من مصنفاته: «القَسَامَة» وهو نفيس جداً، ما خالف فيه أبو حنيفة علياً وابن مسعود، تعظيم قدر الصلاة. توفي رحمه الله سنة ٢٩٤هـ.
انظر: سير ١٤/٣٣، الطبقات الكبرى ٢/٢٤٦.
(٩) هو الإمام الحافظ المجتهد أبو عبيد القاسِم بن سلاَّم بن عبد الله، وأبوه سلاَّم مملوكٌ روميّ لرجلٍ هرويّ. قال إسحاق بن رَاهُويَه: «إن الله لا يستحي من الحق: أبو عبيد أعلمُ مني ومن ابن حنبل والشافعيّ». وقال الدارقطني: ثقة إمام جبل. من مصنفاته: الأموال، الغريب، فضائل القرآن، الطهور، الأمثال، وغيرها. توفي سنة ٢٢٧هـ.
انظر: سير ١٠/٤٩٠، الطبقات الكبرى ٢/١٥٣.

بال الإيمان! وهذا يدل على تخصيص محل الخلاف بالإيمان وهو الذي وقع فيه النزاع في مبدأ[1] ظهور الاعتزال.

قوله: «**وإلا لم تكن عربية**» استدل على ما اختاره: بأنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعات مبتدأة[2] ـ لم تكن عربية[3]. والملازمة ظاهرة[4]. وإذا كانت غير عربية يلزم أن يكون القرآن غير عربي؛ لوقوعها فيه، وذلك باطل؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[5][6] ونحوه، كقوله تعالى: ﴿ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾[7] فدل على أنها عربية أعني: الصلاة والصيام والحج ونظائرها.

وهذا فيه نظر؛ لأنه لا يُبْطِل إلا مذهب المعتزلة فقط.

وقد رَدَّ إمام الحرمين على القاضي: «بأن حَمَلَة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة، وسياق[8] ما ذكره[9] أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب، وليس الأمر كذلك[10]».

قال: (قيل: المراد بعضه، فإن الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض[11]. قلنا: معارض بما يقال: إنه بعضه. قيل: تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربياً، [12]كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية[12].

---

(١) في (ص): «مبتدأ».

(٢) هذا مقدم.

(٣) وهذا تالي؛ لأن القضية شرطية متصلة مكونة من مقدم وتالي.

(٤) أي: الملازمة بين المقدم والتالي ظاهرة.

(٥) سورة يوسف: الآية ٢.

(٦) في (ك): ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾. وهي في سورة طه: الآية ١١٣.

(٧) سورة فصلت: الآية ٤٤.

(٨) في (ص)، و(غ): «ومساق».

(٩) أي: القاضي.

(١٠) انظر: البرهان ١/١٧٥.

(١١) في (غ): «بعضه».

(١٢) سقطت من (ت)، و(غ).

قلنا: تُخرجه وإلا لما صح الاستثناء. قيل: يكفي في عربيتها استعمالها في لغتهم. قلنا: تخصيص الألفاظ[1] باللغات بحسب الدلالة. قيل: منقوض بالمشكاة، والقسطاس، والإستبرق، والسجيل. قلنا: وَضْع العرب فيها وافق لغة أخرى).

اعترضت المعتزلة على الدليل[2] الذي أورده في الكتاب بأربعة أوجه:

الأول: أن الآية لا تدل على أن القرآن كله عربي، بل على[3] أن بعضه عربي؛ لأن «القرآن» يطلق على مجموعه، وعلى كل جزء من أجزائه، ويصدق صِدْق المتواطئ[*] على جزئياته، ويدل/ على هذا أن [ك/١٢٢] الحالف/ على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه. [ص/١/٢٢٤]

وأجاب: بأن ما استدللتم به من صورةِ الحلف وإنْ دلَّ على أنَّ المراد بالقرآن البعض فهو[4] معارض بقولنا (٥للآية والسورة٥): بعض القرآن، فإنه لو أطلق القرآن على ذلك حقيقة لم يكن لإدخال البعض معنى[6]. وأيضاً فبعض الشيء غير الشيء[7]، وإذا تعارضا تساقطا وسَلِم ما ذكرنا من الدليل[8].

واعلم أن ما ذكره المصنف من الحنث في هذه الصورة تَبع فيه

---

(١) في (ص): «ألفاظ».

(٢) سقطت من (غ).

(٣) سقطت من (ت).

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٢، وشعبان ١/٢٧٩: «المواطئ». وهو خطأ.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ص)، و(غ): «الآية والسورة». وفي المطبوعة ١/١٨٢: «الآية والصورة»، وفي شعبان ١/٢٧٩: «إلا آية والسورة». وما في المطبوعة وشعبان تحريف.

(٦) يعني: لو أطلق «القرآن» على الآية والسورة حقيقة ـ لكان قولنا: الآية والسورة بعض القرآن، ليس صحيحاً. وهذا ليس بصحيح، بل الآية والسورة بعض القرآن.

(٧) أي: بعض الشيء غير كل الشيء ومجموعه.

(٨) أي: إذا تعارض ما استدللتم به على أن بعض الشيء هو الشيء، بما استدللنا به على أن بعض الشيء غير الشيء ـ تساقط الدليلان، وسَلِم ما ذكرنا من الدليل قبل هذا.

الإمام[١]، وليس كما ذكرا[٢]، فالذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في «الأم»، ونقله الرافعي عنه خلاف ذلك، وقد رأيتُ نصه في «الأم» في الجزء السابع في[٣] باب جامع التدبير[*]، قال رضي الله عنه ما نصه: «ولو قال رجل لعبدٍ له: متى مِتُّ وأنت بمكة فأنت حر، ومتى مِتُّ وقد قرأتَ القرآن فأنت حر. فمات السيد والعبد بمكة وقد قرأ القرآن كله [٤]كان حرًّا، وإن مات وليس العبد بمكة أو مات ولم يقرأ القرآن كله[٤] لم يعتق»[٥]. هذا لفظه.

وقال الشيخ أبو حامد في «التعليقة»: «إذا قال لعبده إذا قرأت القرآن فأنت حر - لم يعتق إلا بقراءة الجميع». وكذا قال المحاملي في «التجريد». هذا هو المذهب في المسألة ولا يُعْرف[٦] ما يخالفه[٧].

الوجه الثاني: أنا لا نسلم أنه يلزم من كون تلك الألفاظ غير عربية أن لا يكون القرآن عربياً، فإن تلك كلماتٌ قلائل فلا يَخْرج القرآن عن كونه عربياً، كما أن الألفاظ العربية القليلة إذا وقعت في قصيدة فارسية لا تُخرجها عن كونها فارسية / . [ت١/٨٧]

وأجاب: بأنها[٨] تُخْرجه [٩]عن كونه عربياً، والكلمات القلائل تخرج القصيدة عن أن تكون فارسية[٩]، والدليل على ذلك صحة الاستثناء، [*]إذْ لَكَ[*] أن تقول: القصيدة فارسية إلا موضع كذا منها.

---

(١) انظر: المحصول ١/ق١/٤١٧.
(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك): «ذكر».
(٣) في (ص): «من».
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٢، وشعبان ١/ ٢٧٩: «الترتيب». وهو خطأ.
(٤) سقطت من (ت).
(٥) انظر: الأم ٨/ ٢٢.
(٦) في (ت): «ولا نعرف».
(٧) انظر: نهاية المحتاج ٨/ ٣٧٣.
(٨) أي: الكلمات القلائل غير العربية.
(٩) سقطت من (ت).
(*) في شعبان ١/ ٢٨٠: «ذلك».

الوجه الثالث: أنه يكفي في كون هذه الألفاظ عربية استعمال العرب لها من حيث الجملة، وحينئذ فاستعمال الشارع لها في غير المعنى اللغوي لا يخرجها عن ذلك[١].

وأجاب: بأن هذا[٢] المقدار غير كاف في كونها عربية؛ لأن تخصيص الألفاظ باللغات بحسب دلالتها على معانيها، فإن كانت دلالتها من جهة لغة العرب كانت عربية وإلا فلا، ولا شك أن تلك الألفاظ لا تدل على معانيها من تلك الحيثية.

واعلم أن المصنف لم يرتب هذه الاعتراضات الثلاث على الوجه اللائق؛ فإن مقتضى النظم الطبيعي/ تقديم هذا الثالث، ثم الإتيان بالثاني، [ص١/٢٢٥] ثم بالأول، فيقال: لا نسلم أنها غير عربية/ بل يكفي استعمالها عندهم. [غ١/٦٥] سلمنا لكن لا تُخْرج القرآنَ عن كونه عربياً؛ لقلتها. سلمنا ولكن ذلك غير ممتنع؛ لأن المراد من[٣] قوله تعالى: ﴿قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[٤] هو البعض.

الوجه الرابع: أنه لو صح ما ذكرتم لَزِم أن لا يشتمل القرآن على لفظ غير عربي، وليس كذلك، فإن «المشكاة» فيه وهي عجمية، وكذا «القسطاس»، و«الإستبرق»، و«السجيل». والمشكاة: الكُوَّة التي لا[٥] تَنْفُذ. والقِسْطاس بالرومية: الميزان. والإستبرق بالفارسية: الديباج الغليظ. والسجيل بالفارسية[٦]: الحجر من الطين.

وأجاب: بأنا لا نسلم أن هذه الألفاظ غير عربية، بل غايته: أنَّ وَضْع العرب فيها وافق لغة أخرى، كالصابون والتنور فإن اللغات فيهما متفقة[٧].

---

(١) أي: عن كونها عربية.
(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٨٣، وشعبان ١/٢٨٠.
(٣) سقطت من (ص).
(٤) سورة يوسف: الآية ٢.
(٥) سقطت من (غ).
(٦) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٨٣، وشعبان ١/٢٨١.
(٧) انظر: البحر المحيط ٣/٣٣.

تنبيه:

عرفت من هذا أن المصنف يختار أن المُعَرَّب[1] لم يقع في القرآن، وقد تبع الإمامَ في ذلك[2]، وهو الذي نصره القاضي في كتاب «التقريب»[3]، ونص عليه الشافعي رضي الله عنه في «الرسالة» في باب البيان الخامس فقال ما نصه: «وقد تكلم في العلم مَنْ لو أمسك عن بعضِ ما تكلَّم فيه منه لكان الإمساك أولى به [4]وأقرب إلى السلامة[4]، فقال منهم قائل: إن في القرآن عربياً وأعجمياً. والقرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله شيءٌ إلا بلسان العرب. وَوَجَدْنا قائلَ هذا القول ومَنْ قَبِل ذلك منه تقليداً له، وتَرْكاً للمسألة له عن حُجَّته ومسألةِ غيره ممنْ خالفه. وبالتقليد أغفل مَنْ أغْفل منهم، والله يغفر/ لنا ولهم»[5]. هذا نصه. [ك/١٢٣]

ونُقِل عن ابن عباس وعكرمة[6] وقوعه[7]، وهو الذي اختاره ابن الحاجب[8]، واستدل عليه بإجماع النحاة على أن «إبراهيم» لا ينصرف للعَلَمية والعُجْمة. وذلك لا يُجديه[9] شيئاً إذا كان محل الخلاف مقصوراً على أسماء الأجناس، غير شامل للأعلام. قال صفي الدين الهندي: «وهو الذي يجب أن يكون»[10].

---

(١) وهي الكلمات الأعجمية التي أُدخلت في العربية.

(٢) انظر: المحصول ١/ق١/٤٣١.

(٣) انظر: التلخيص ١/٢١٧، التقريب والإرشاد الصغير ١/٣٩٩.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٥) انظر: الرسالة ص٤١، ٤٢.

(٦) هو العلامة الحافظ المفسِّر أبو عبد الله عكرمة بن عبد الله البربريّ ثم المدنيّ الهاشمي مولى ابن عباس. قال ابن حجر في «التقريب»: ثقة ثبت عالم بالتفسير، لم يثبت تكذيبه عن ابن عمر، ولا تثبت عنه بدعة، مات سنة أربع ومائة، وقيل بعد ذلك». انظر: طبقات ابن سعد ٥/٢٨٧، سير ٥/١٢، التقريب ص٣٩٧.

(٧) أي: وقوع غير العربي. انظر: البحر المحيط ٣/٣٠، الصاحبي لابن فارس ص٤٤، الإتقان للسيوطي ١/١٧٨.

(٨) انظر: بيان المختصر ١/٢٣٦.

(٩) أي: لا يجدي ابن الحاجب رحمه الله تعالى.

(١٠) انظر: نهاية الوصول ٢/٣٣٦، وانظر: شرح الكوكب ١/١٩٢.

قال: (وعُورض: بأن الشارع اخترع معاني فلا بُدَّ لها من ألفاظ.
قلنا: كفى التجوز).

قد عَرَفْتَ ما طَعَنت به المعتزلة في مقدمات الدليل الذي احتج به المصنف، وما أجيبوا به، وقد انتقلوا الآن إلى المعارضة بوجهين:

أحدهما: وهو إجمالي أن الشارع اخترع معانيَ لم تكن مُتعقَّلة(*) قبل الشَّرْع، بل حَدَث تعقلها(*) بعده، فوجب/ أن يُوضع لها اسم؛ لأنها من جملة المعاني التي تَمَسُّ الحاجة إلى التعبير عنها، وهذه(*) الأسامي التي تطلق عليها[1] كالصلاة والحج - لا مَدْخَل للعرب في إطلاقها عليها؛ إذْ وضع الألفاظ (*مسبوق بتعقل المعاني، وهم لم[2] يتعقلوها*) قبل الشرع، ولا خطرت لهم ببال. [ص١/٢٢٦]

وأجاب: بأنه إنْ عَنَيْتُم بقولكم: «**ما تعقلوها ولا خطرت لهم**» لا من حيث المجموع، ولا من حيث الجزء[3] - فممنوعٌ؛ فإنهم تعقلوها من حيث الجزء كما في الصلاة.

وإن عنيتم: أنه لم يخطر لهم من حيث المجموع - فمسلمٌ، ولكن لا نسلم لا أنه مَدْخل للعرب حينئذٍ فيها، فإنه يكون من باب إطلاق الجزء على الكل، وهو أحد أنواع المجاز، والتجوز كافٍ هنا لحصول المقصود

(*)(*) في (ت)، و(ص)، و(ك)، والمطبوعة ١/١٨٤، وشعبان ١/٢٨١: «متعلقة»، «تعلقها». وفي (غ): «متعلقة»، «تعقلها». فدلَّ ما في (غ) على أن الكلمة الأولى فيها خطأ، والصواب: متعقلة، وهو الذي أثبته، ويدل عليه أيضاً ما سيأتي من كلام الشارح وتعبيره بالتعقل لا بالتعلق، فما وقع في باقي النسخ خطأ وسهو من النساخ.

(*) في شعبان ١/٢٨١: «وهي». وهو خطأ.

(١) أي: على المعاني المخترعة.

(*) في شعبان ١/٢٨١: «مسبوق **بتعلق** المعاني، وهم لم **يتعلقوها**». وهو مع كونه تحريفاً إلا أنه خطأ واضح بيِّن من جهة المعنى؛ إذ التعلق لا يكون إلا بعد الوضع.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) قوله: لا من حيث المجموع، أي: لا من حيث كل المعنى. وقوله: ولا من حيث الجزء، أي: ولا من حيث بعض المعنى.

الذي هو الإفهام به[1].

قال: (وبأن الإيمان لغة: هو[2] التصديق، وفي الشرع: فعل الواجب[3]؛ لأنه الإسلام وإلا لم يُقبل[*] مِنْ مبتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[4] ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن، وقد قال الله[5] تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[6][7] والإسلام: هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[8] والدين: فعل الواجبات؛ لقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[9]. قلنا: في الشرع: تصديق خاص، وهو غير الإسلام والدين؛ فإنهما الانقياد والعمل الظاهر، ولهذا قال الله[10] تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[11] وإنما جاز الاستثناء لصِدْق المؤمن على المسلم؛ بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام).

الوجه الثاني: مِنْ وَجْهَيْ المعارضة: وهو تفصيلي، وتقريره: أن الإيمان في اللغة: هو التصديق[12]. وفي الشرع: فعل الواجبات. فتكون الحقيقة الشرعية بمعنى: أنها حقائق مبتدأة واقعة، وهو المُدَّعى. أما

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ).

(٢) سقطت من (غ).

(٣) في (ت): «الواجبات».

(*) في المطبوعة ١/ ١٨٤، وشعبان ١/ ٢٨٢: «يقل».

(٤) سورة آل عمران: ص٨٥.

(٥) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١٨٤، وشعبان ١/ ٢٨٢.

(٦) في (ت): ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾﴾ الآية.

(٧) سورة الذاريات: الآيتان ٣٥، ٣٦.

(٨) سورة آل عمران: الآية ١٩.

(٩) سورة البينة: الآية ٥.

(١٠) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١٨٤، وشعبان ١/ ٢٨٢.

(١١) سورة الحجرات: الآية ١٤.

(١٢) انظر: لسان العرب ١٣/ ٢١، مادة (أمن).

المقدمة الأولى: فبالنقل عن أئمة اللغة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾[1] أي: بمصدقٍ لنا. وأما الثانية: فلأن الإيمان هو الإسلام، [2]والإسلام هو الدين، والدين: هو فعل الواجبات. فالإيمان: فعل الواجبات. أنما قلنا: إن الإيمان هو الإسلام[2]؛ لوجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكن كذلك لم يكن مقبولاً من مُبْتغيه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾.

والثاني: أنه تعالى استثنى بعض المسلمين من المؤمنين في [ص/١/٢٢٧] قوله تعالى[3]: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا/ مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾[4]، ولولا الاتحاد لما صح الاستثناء؛ لأن الاستثناء إخراج بعض الأول.

فإن قلت: أين الاستثناء وليس هنا إلا لفظة «غيرَ»، وهي ظاهرة في الوصفية[5].

قلت: هي هنا بمعنى «إلا»؛ لأنها لو كانت على ظاهرها[6] لكان [غ/١/٦٦] التقدير: فما وجدنا فيها المغاير لبيت المؤمنين/ فيكون المنفي إذ ذاك بيوت الكفار وهو باطل؛ لأنه قد[7] وُجِد فيها بيوتُهم، فتقرر أنه استثناء، [8]ثم إنه استثناء[8] مُفَرَّغ فَيَحْتاج إلى تقدير شيءٍ عام منفي يكون هو المستثنى منه[9]،

---

(١) سورة يوسف: الآية ١٧.

(٢)(٣) سقطت من (ت).

(٤) سورة الذاريات: الآيتان ٣٥، ٣٦.

(٥) أي: هي صفة لموصوف محذوف تقديره: فما وجدنا فيها بيتاً مغايراً لبيت من المسلمين. وهذا المعنى غير صحيح، لأن بيوت الكفار المغايرة لبيت المسلمين كانت موجودة.

(٦) أي: على الوصفية.

(٧) سقطت من المطبوعة ١/١٨٥، وشعبان ١/٢٨٣.

(٨) سقطت من شعبان ١/٢٨٣.

(٩) القاعدة في الاستثناء المفرغ أن يكون المستثنى منه مقدراً وشيئاً عاماً، مثل كلمة: أحد، في قولنا: ما جاءني إلا زيد. والتقدير: ما جاءني أحدٌ إلا زيد. انظر: قطر الندى ص٢٤٧، الكواكب الدرية ٢/٣٩٧.

ولا بد من تقييد ذلك العام بكونه من المؤمنين، وإلا يلزم انتفاء بيوت(*) الكفار، وقد عرفت بطلانه، فيكون تقدير الآية والله أعلم: فما وجدنا/ فيها [ت/١/٨٨] أحداً من المؤمنين إلا أهلَ بيت من المسلمين، أي: منهم. ويكون قد أوقع الظاهر موقع المضمر[١].

وإنما قلنا: إن الإسلام هو الدين؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾/ ، وإنما قلنا: الدين فعل الواجبات؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا [ك/١٢٤] لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ۝٥﴾ أي: دين الملة المستقيمة. وقوله: «وذلك» عائد إلى جميع ما تقدم ذِكْرُه، فوجب أن يكون الكلُّ مُسَمَّى بالدين.

قوله: «**قلنا في الشرع**»[٢] إلى آخره ـ هذا هو الجواب عن هذا الوجه الثاني[٣]، وتقريره: أن يقال: لا نسلم أن الإيمان في الشرع هو الإسلام، وإنما الإيمان في الشرع عبارة عن: تصديقٍ خاص، وهو تصديق الرسول ﷺ في جميع ما عُلم مجيئه به[٤] بالضرورة. وهو[٥] بهذا الاعتبار غير الإسلام، وغير الدين، فإنهما في اللغة: الانقياد. وفي الشرع: العملُ الظاهر. وهذا هو التحقيق في انفصال الإسلام عن الإيمان، وإنْ كان كلٌّ منهما شَرَطَه الشارع في الاعتبار بالآخر، فإن الإسلام عبارة عن التلفظ، ولا يعتبر به ما لم يساعده القلب بالاعتقاد. والإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، ولا يكفي ما لم يتلفظ بالشهادتين إذا أمكنه ذلك. ويدل على انفصال الإسلام عن الإيمان صريحُ قوله تعالى في حق المنافقين: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾[٦] أي والله أعلم: إن الذي وقع منكم ليس بإيمان حتى تقولوا:

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ١٨٥، وشعبان ١/ ٢٨٣: «ثبوت». وهو خطأ.

(١) الظاهر هو قوله: ﴿مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾، أوقعه موقع المضمر الذي تقديره: منهم.

(٢) في (غ): «قلنا في الشرع: تصديق».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سقطت من شعبان ١/ ٢٨٣.

(٥) أي: الإيمان.

(٦) سورة الحجرات: الآية ١٤.

[ص١/٢٢٨] نحن مؤمنون/ . وإنما هو إسلام؛ لأنه فعلٌ ظاهرٌ من غير تصديق بالقلب، فلا تقولوا: آمنا، بل قولوا: أسلمنا؛ لأنه هو الذي وقع منكم.

فإن قلت: وهل وقع من المنافقين إسلام؟

قلت: وقع منهم الإسلام باللسان الذي هو غير معتبر شرعاً، ويجوز أن يقال: لم يقع منهم إسلام، ويُجْعل تصديق القلب ركناً في الإسلام شَرْعاً لا شرطاً[١]، ولكن يَعْضُدُ الأول[٢] قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾[٣].

قوله: «**وإنما جاز الاستثناء**» جواب عن قولهم: لو غاير الإيمانُ الإسلامَ - لم يجز استثناء[*] المسلم من المؤمن، وتوجيهه أن يقال: استثناؤه منه[٤] لا يدل على أنه هو، وإنما يدل على أنه يصدق عليه، كقول القائل: ملكت الحيوان إلا الفرس. فالحيوان غير الفرس؛ لأنه أعم، والأعم من حيث هو مغاير للأخص، ومع ذلك فقد اسْتُثْنِي منه لصدق[٥] الحيوان[٦]. إذا عرفت هذا فالصدق حاصل في المؤمن مع المسلم؛ لأنَّ شرط صحة الإسلام [٧]الذي هو العمل الظاهر وجود الإيمان[٧] الذي هو التصديق، وهذا مسوغ لاستثناء المسلم من المؤمن؛ لأنه كلما صدق المسلم صدق المؤمن لكونه شرطه[٨]، ولا ينعكس[٩]، بدليل مَنْ كان مؤمناً

---

(١) أي: حينما نجعل تصديق القلب ركناً في الإسلام أي: جزءاً منه، لا يتحقق وجود الإسلام إلا بوجود التصديق، لأن الكل لا يوجد بدون وجود الجزء، بخلاف ما لو جعلنا التصديق شرطاً في الإسلام، أي: أمراً خارجاً عن حقيقة الإسلام، فإن الإسلام يوجد، ولكنه لا يعتبر ولا يقبل لكونه فاقداً لشرطه.

(٢) وهو وقوع الإسلام منهم باللسان.

(٣) انظر: زاد المسير ٧/ ٤٧٥، التسهيل لابن جزي ص٦٥١، فتح القدير ٥/ ٦٧.

(*) في المطبوعة ١/١٨٦، وشعبان ١/ ٢٨٤: «الاستثناء». وهو خطأ.

(٤) أي: استثناء المسلم من المؤمن.

(٥) في (ت): «بصدق».

(٦) أي: لصدق الحيوان على الفرس.

(٧) سقطت من المطبوعة ١/١٨٦، وشعبان ١/ ٢٨٤.

(٨) أي: لكون المؤمن شرط المسلم.

(٩) العكس هو: كلما صدق المؤمن صدق المسلم. هذا غير صحيح.

تاركاً للأفعال الظاهرة، فصحة الاستثناء ثابتة[١]؛ لصدق المؤمن على المسلم[٢]، ولا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام هو الإيمان، فإن الكاتب ضاحك، والكتابة غير الضحك، والنزاع إنما هو في الإسلام مع الإيمان، لا في المسلم مع المؤمن[٣].

ولقائل أن يقول: الإيمان على هذا التقرير شَرْطُ صحةِ الإسلام والاعتداد به، لا شرط وجود الإسلام، فلا يلزم أن ينتفي الإسلام بانتفاء الإيمان، إلا أن يجعلوا الإيمان شرطاً في صدق الإسلام لا في صحته، أو ركناً في الإسلام، وما دلَّلتم على شيء منهما[٤]. وقد نجز القول في المسألة.

ولم يذكر المصنف مُتَمَسَّك القاضي أبي بكر، ومِنْ مُتَمَسَّكَاته:

أن القرآن مشتمل على هذه الألفاظ، فلو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية؛ لفقدانِ وضعِ العرب إياها لهذه المعاني؛ فيلزم خروج القرآن عن كونه عربياً بكليته، وقد قررتم بطلانَه. وجواب هذا يُعْلم مما سبق.

---

(١) أي: في الآية: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾.

(٢) أي: كلما وجد المسلم وجد المؤمن؛ لأنه شرطه، ولا عكس؛ لأن الإسلام ليس شرطاً للإيمان، فقد يوجد الإيمان بدون الإسلام كما مُثِّل.

(٣) أي: لا يلزم من كون المسلم مؤمناً أن يكون الإسلام هو الإيمان، فإن الكاتب ضاحك من حيث كونهما خاصتين للإنسان، ومع ذلك فإن الكتابة غير الضحك، فلا يلزم من اتحاد النهايات اتحاد البدايات، أي: لا يلزم من اتحاد المشتقات اتحاد المصادر، فإذا اتحد المسلم مع المؤمن وهما لفظان مشتقان، فلا يلزم من هذا الاتحاد أن يتحد المصدران وهما الإسلام والإيمان، والنزاع في المصادر لا في المشتقات.

(٤) قوله: ولقائل أن يقول... إلخ معناه: أن هذا التقرير الذي سبق ذِكْره يدل على أن الإيمان شرطٌ في صحة الإسلام وقبوله، لا شرطٌ في وجود الإسلام؛ لأنه كما بيَّنا في الهامش السابق أن المصدرين غير متحدين، فالإسلام غير الإيمان، فكلٌّ منهما يوجد بدون الآخر. أما المسلم وهو المشتق فلا يوجد بدون المؤمن، فأصبح قبول الإسلام شرطه الإيمان، فلا يلزم على هذا أن ينتفي الإسلام بانتفاء الإيمان، إلا أن يجعلوا الإيمان شرطاً في صدق الإسلام، أي: وجوده، أو ركناً فيه، لا شرطاً في صحته. ولم يدللوا على شيءٍ منهما، أي: من كون الإيمان شرطَ صدقِ الإسلام، أو ركنه.

ومنها: أنه[1] لو كانت حقائق شرعية لفَهَّمناها الشارعُ قبل تكليفنا بها، وإلا يلزم أن يكون كلفنا بما لا نفهمه، ولا آحادٌ تدل على وقوع ذلك[2] [ص/١/٢٢٩] فضلاً/ عن التواتر.

وأجيب عن هذا: بأنه لا يلزم من تفهيم الشارع أن يُنْقَل بتواتر [3]أو آحاد[3]؛ لجواز حصولِ التفهيم بالقرائن. والله أعلم.

[ك/١٢٥] وقد علمت/ بما[4] سبق أن الإيمان في الاصطلاح عبارة عن: تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما جاء به. وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن رضوان الله عليه[5].

وقال أكثر السلف وعليه بعض المعتزلة والخوارج: إنه تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان.

[غ/١/٦٧] وفيه مذاهب أخر كثيرة ليس هذا/ محلها[6]، ورام السهيلي التفرقة[7] بين الإيمان والتصديق من وجهين قررهما:

---

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٨٧، وشعبان ١/ ٢٨٤.

(٢) أي: على التكليف بما لا نفهم.

(٣) في (ص): «ولا آحاد».

(٤) في (ت): «مما».

(٥) وهو مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية، والمراد بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم عندهم: هو الإذعان لما جاء به والقبول له، وليس المراد وقوع نسبة الصِّدْق إليه في القلب من غير إذعان ولا قبول، حتى يلزم الحكم بإيمان كثير من الكفار الذين كانوا يعرفون أحقية نبوته ورسالته صلى الله عليه وسلم، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾. انظر: شرح الجوهرة ص٦٧، البيت رقم (١٨)، تبصرة الأدلة للنسفي ٢/ ٧٩٩.

(٦) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص٣٧٣، فتح الباري ١/ ٤٦، وقد ذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى الفرق بين مذهب السلف والمعتزلة والخوارج في تعريف الإيمان مع اتحادهم في التعريف فقال: «فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالأركان. وأرادوا بذلك أن الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القول بالزيادة والنقص... والمعتزلة قالوا: هو العمل والنطق والاعتقاد. والفارق بينهم وبين السلف أنهم جعلوا الأعمال شرطاً في صحته، والسلف جعلوها شرطاً في كماله».

(٧) في (ت)، و(غ): «التفريق».

أحدهما: أن التصديق لا بد وأن يكون في مقابلةِ خبرٍ صادقٍ، وقد يكون[1] عن نظر وفكر، فإذا نظرت في الصَّنْعة وعرفت بها الصانع آمنت به، ولم تكن به مصدقاً بخبرٍ، إذ لا خبر هناك، فإذا جاء الخبر بما آمنت به وأقررت به صدَّقت الخبر.

ونحن نقول في جواب هذا: إنّ الصنعة لما عَرَّفتنا الصانع كانت مُخْبِرةً بلسان الحال، فلم يكن التصديق إلا في مقابلة خبرٍ واقعٍ بلسان الحال.

فإن قال[2]: التصديق لا يكون إلا في مقابلة خبرٍ بلسان المقال.

قلنا[3]: من أين لك هذا التقييد!

الثاني: أن التصديق قد يكون بالقلب وأنت ساكت، تقول: سمعت الحديث فصدقته، والإيمان لا بد من اجتماع اللفظ مع العَقْد لغةً وشرعاً لِتَعَدِّيه بالباء[4] ونحو ذلك.

ونحن نجيب عن هذا: بأن اللفظ شرطٌ في صحة الإيمان لا ركن منه كما علمت فيما تقدم، ويدل عليه مع قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوٓا أَسْلَمْنَا﴾/[5] إجماعُ الأمة على أن من عرف الله تعالى بقلبه وعجز عن التلفظ بالشهادتين كان مؤمناً فائزاً، وبالله التوفيق[6]. [ت1/89]

---

(1) أي: التصديق.

(2) سقطت من (ت).

(3) سقطت من (ت)، و(غ).

(4) أي: قوله: آمنت به، يقتضي أن يكون الإيمان باللفظ مع الاعتقاد بالقلب.

(5) سورة الحجرات: الآية ١٤.

(6) انظر مسألة الحقيقة الشرعية في: المحصول ١/ق١/٤١٤، التحصيل ١/٢٢٤، الحاصل ١/٣٤٢، نهاية السول ٢/١٥١، السراج الوهاج ١/٣٣٨، مناهج العقول ١/ ٢٤٨، الإحكام ١/٣٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٣٠١، بيان المختصر ١/٢١٤، شرح تنقيح الفصول ص٤٣، تيسير التحرير ٢/١٥، فواتح الرحموت ١/ ٢٢١، شرح الكوكب ١/١٥٠، المعتمد ١/١٨.

قال: (فروعٌ: الأول: النقلُ خلافُ الأصل؛ إذ الأصلُ بقاء الأول؛ ولأنه يتوقف على الأول، ونَسْخِه، ووضعٍ ثان، فيكون مرجوحاً).

هذه مسائل مفرعة على جواز النقل:

الأول: أنه على خلاف الأصل، بمعنى: أنه إذا دار اللفظ بين احتمال النقل واحتمال عدمه ـ كان احتمال عدمه أرجح لوجهين:

أحدهما: أنَّ الأصلَ في الوضعِ الأولِ المنقولِ عنه ـ البقاءُ[1]؛ إذ الأصل بقاءُ ما كان على ما كان.

والثاني: أن النقلَ يتوقف على ثلاثة أشياء: الوضع الأصلي؛ ثم نَسْخُه، ثم وضعٌ ثانٍ. وعَدَمُ النقل لا يتوقف إلا على وضعٍ واحد، وما كان متوقفاً على أمورٍ كان مرجوحاً بالنسبة إلى المتوقِّف على أمرٍ واحد.

[ص١/ ٢٣٠] **قال: (الثاني: الأسماء الشرعية/ موجودة: المتواطئة كالحج، والمشتركة[2] كالصلاة الصادقةِ على ذاتِ الأركان، وصلاة المصلوب، والجنازة. والمعتزلة سَمَّوْا أسماءَ الذوات دينيةً كالمؤمن والفاسق).**

هذا الفرع في أنَّ الشارع هل نَقَلَ الأسماء والأفعال والحروف، أم نقل البعض دون البعض؟

فنقول: أما الأسماء فَقَد وُجِد النقل فيها، وقد قدمنا انقسامَها إلى متباينة، ومترادفة، ومتواطئة، ومشترَكة، ومُشَكِّكَة. فلْيُنظر في واحدٍ واحد[3].

أما المتباينة: فقد وجدت كالصوم والصلاة، وأهمل في الكتاب ذكر هذا القسم لوضوحه.

(١) خبر أنَّ.

(٢) في (ت)، و(ص): المشترك».

(٣) سقطت من (ت).

وأما المترادفة: وقد[1] أهمل ذِكْرَها أيضاً، فقال الإمام: «الأظهر أنها لم توجد[2]؛ لأنها ثبتت[3] على خلاف الأصل، فتتقدر بقدر الحاجة»[4] وتابعه صاحب «التحصيل»[5]، وقال صفي الدين الهندي: «الأظهر أنها وجدت»[6]. وهذا هو الصحيح لِوُجْدان «الواجب» و«الفرض» وهما مترادفان عند الشافعي رضي الله عنه، والإمام يُوافق على ذلك، و«الإنكاح» و«التزويج» عند الشافعي أيضاً.

وأما المتواطئة: فموجودة أيضاً، ومَثَّل لها المصنف بالحج، فإنه يطلق على الإفراد، والتمتع، والقران. وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية: وهي الإحرام، والطواف، والوقوف، والسعي.

وأما المُشتركة[*]: فاختلفوا في وقوعها، وجزم المصنف بوقوعها. قال الإمام: «وهو الحق؛ لأن لفظَ الصلاة مستعمل في معاني شرعية لا يَجمعها جامع، لأن لفظها يتناول ما لا قراءة فيها: كصلاة الأخرس، وما لا[7] سجود فيه ولا ركوع: كصلاة الجنازة، وما لا قيام فيه: كصلاة القاعد، والصلاة بالإيماء على مذهب الشافعي/ رضي الله عنه (وهي التي [ك/١٢٦] عَبَّر عنها في الكتاب بصلاة المصلوب)[8] فإنه لا شيء من ذلك فيها، وليس بين هذه الأشياء قدر مشترك»[9]. [10]هذا كلام الإمام[10].

---

(١) في (ت)، و(ص): «فقد».

(٢) أي: في الشرع.

(٣) في (ت): «تثبت».

(٤) انظر: المحصول ١/ق١/٤٣٩.

(٥) انظر: التحصيل ١/٢٣١.

(٦) عبارته في نهاية الوصول ٢/٣١٣: «وأما الترادف: فالأغلب وقوعه».

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٨، وشعبان ١/٢٨٦: «المشترك». وهو خطأ.

(٧) سقطت من (غ).

(٨) ما بين القوسين من كلام الشارح رحمه الله.

(٩) انظر: المحصول ١/ق١/٤٣٨ - ٤٣٩

(١٠) سقطت من (ت)، و(غ).

قال الهندي: «وهو ضعيف؛ لأن كون الفعل واقعاً بالتحرم والتحلل قدر(*) مشترك بين تلك الصلوات، فلِمَ لا يجوز أن يكون مدلولَها[1]!» قال: «والأقرب أنها متواطئة بالنسبة إلى الكل؛ إذ التواطؤ خير من الاشتراك»[2]، ثم ذكر الهندي إن الأشبه وقوع المُشْتَرَكة ومَثَّل لها بإطلاق الطَّهُور على الماء، والتراب، وعلى ما يُدْبغ به. فإن(*) ذلك ليس باشتراك معنوي؛ إذ ليس بينها معنى مشترك[3]/ يصلح أن يكون مدلول اللفظ[4]. [ص١/٢٣١]

ولقائل أن يقول: لِمَ اكتفيت بالتحلل والتحرم في الصلاة قدراً مشتركاً، ولم تكتف باشتراك الماء والتراب وآلة الدباغ في إزالة المانع قدراً مشتركاً!

وأما المشكِّكة: فالظاهر وقوعها أيضاً، وقد أهملها المصنف[5] في الكتاب، وهي كالفاسق بالنسبة إلى مَنْ فعل الكبيرة الواحدة، ومَنْ فعل الكبائر العديدة، فإن تناوله للثاني بطريق أولى.

[غ١/٦٨] قوله: «**والمعتزلة**» أي: أن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق/ الشرعية قَسَّموها إلى: أسماء الأفعال، وأسماء الذوات المشتقة من تلك الأفعال. فالأول[6]: كالصوم والصلاة.

(*) في المطبوعة ١/١٨٨، وشعبان ١/٢٨٦: «منه». وهو خطأ.

(١) في (ت): «مدلولها مشترك». وهذه الكلمة: «مشترك»، ليست في «نهاية الوصول»، وهي خطأ من جهة النحو؛ لأنها خبر يكون فتكون منصوبة، ومن جهة المعنى؛ لأن المعنى الذي يقصده الهندي - رحمه الله تعالى - هو أنه لِمَ يجوز أن يكون مدلول الصلاة قدراً مشتركاً، أما إذا أضفنا كلمة «مشترك» فيكون المعنى لِمَ يجوز أن يكون مدلول الصلاة مشتركاً، أي: مشتركاً لفظياً، وهو عين دعوى الإمام التي يرد عليها الشيخ الهندي. وهي أخيراً مزيدة في هامش (ت) لا في أصل اللوحة، فلعلها من تصرف الناسخ.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٢/٣١٢.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٨، وشعبان ١/٢٨٧: «كان». وهو خطأ.

(٣) أي: ليس إطلاق الطهور على هذه الثلاثة من قبيل المشترك المعنوي؛ إذ ليس بينها قدر مشترك، بل هو من قبيل المشترك اللفظي.

(٤) نهاية الوصول ٢/٣١٣.

(٥) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٦) وهي أسماء الأفعال.

والثاني[1]: كاسم الفاعل مثل: زيد مؤمن، واسم المفعول مثل[2]: زيد مقروء عليه، وأفعل التفضيل نحو: أفضل من عمرو. وسَمَّوْا[3] هذا القِسْمَ بـ«الدينية» تفرقة بينه وبين الأول، (*وإن اشترك*) الكلُّ عندهم في كونه شرعياً. هكذا نقل الإمام[4]، وتبعه صاحب الكتاب.

وفيه نظر، فإن المنقول عن المعتزلة أن «الدينية»: هي الأسماء المنقولة شرعاً إلى أصل الدين، كالإيمان والكفر. وأما «الشرعية» فكالصلاة والصوم[5]. كذا عَزَاه إليهم طائفة منهم القاضي[6] وإمام الحرمين والغزالي[7]، فقال إمام الحرمين: «قالت المعتزلة: (8)الألفاظ تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها(8): الألفاظ الدينية: وهي الإيمان، والكفر، والفسق. فهي عندهم منقولةٌ إلى قضايا في الدين. فالإيمان في اللسان: التصديق. والكفر: من الكَفْر وهو السَّتْر. والفسق: الخروج. وهذا الذي ذكروه على قواعدهم في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً، وليس كافراً أيضاً، وإنما هو فاسق.

والقسم الثاني: الألفاظ اللغوية: وهي القارَّةُ على قوانين اللسان.

والقسم الثالث: الألفاظ الشرعية: وهي الصلاة، والصوم، وأخواتها

---

(١) وهي أسماء الذوات.

(٢) في (غ)، و(ك): «نحو».

(٣) أي: المعتزلة.

(*) في المطبوعة ١/١٨٨، وشعبان ١/٢٨٧: «وأن اشتراك». وهو خطأ.

(٤) انظر: المحصول ١/ق١/٤١٤.

(٥) أي: هي الأسماء اللغوية التي نُقلت في الشرع إلى أحكام شرعية. انظر: التقريب والإرشاد ١/٣٩٠.

(٦) انظر: التقريب والإرشاد ١/٣٨٨.

(٧) انظر: المستصفى ٣/١٧.

(٨) سقطت من (ت).

فهي مستعملة في فروع الشرع»[1]. هذا لفظه في «البرهان» وهو الذي ذكره في كتاب «التلخيص»[2] الذي اختصره من «التقريب والإرشاد» للقاضي، وكذلك[3] أورده الغزالي، وهذا هو التحقيق في نَقْل مذهب القوم.

قال: ([4]والحرف لم يُوجد[4]، والفعل وُجد[5] بالتبع).

تقدم الكلام في الاسم، وأما الحرف فلم يوجد. واستدل عليه الإمام بالاستقراء.

وأما الفعل فلم يوجد بطريق الأصالة للاستقراء، ووجد بطريق التبعية؛ [ص١/٢٣٢] لأن/ الفعل صيغة تدل على صدور المصدر من الفاعل، فالمصدر إنْ كان شرعياً كالصلاة[6] كان الفعل أيضاً كذلك كصَلَّى. وإنْ كان لغوياً كان مثلَه[7]. فيكون[8] الفعلُ شرعياً أمْرٌ حصل بالعَرَض لا بالأصالة.

وكلام المصنف مُصَرِّح بأن الحرف لم يوجد لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبعية، والحق مساواته للفعلِ، فإنَّ نَقْلَ مُتعلَّقِ معانيَ الحروفِ من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية مستلزِمٌ لنقلها[9] أيضاً، فلا فرق في [ت١/٩٠] ذلك بين الفعل والحرف كما في أنواع المجاز/ .

فائدة:

قد تقرر أن الألفاظ المستعملة من الشارع:

---

(١) انظر: البرهان ١/ ١٧٤.

(٢) انظر: التلخيص ١/ ٢٠٩.

(٣) في (غ): «وكذا».

(٤) في (ص): «والحروف لم توجد».

(٥) في (ص): «يوجد».

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: وإن كان المصدر لغوياً كان الفعل مثله.

(٨) لعل الصواب: فكون.

(٩) أي: لنقل الحروف.

إما الأسماء وهي على قسمين: منها ما وضعه بإزاء الماهيات الجَعْلية[1]، وذلك معروف كالصلاة وأمثالها. ومنها الأسماء المتصلة بالأفعال، وسنذكرها إن شاء الله مع الفعل.

وإما الفعل والحرف: فقد علمت/ أن التحقيق فيهما أنهما [ك/١٢٧] مستويان[2]. والفعل ينقسم إلى: ماضٍ، وأمرٍ، ومضارع.

والأسماء المتصلة بالأفعال[3] ثمانية: المصدر[4]، واسم الفاعل، واسم المفعولِ، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، واسم الزمان، واسم المكان، واسم الآلة.

أما الفعل المضارع فلم يُستعمل في الشرعية في شيء أصلاً إلا لفظة «أشهد» في الشهادة، فإنها تعيَّنت ولم يقم غيرها مقامَها، وكذا في اللعان سواء قلنا: إنه يمين، أو شهادة، أو فيه شائبتان[5]. ويجوز في اليمين[6] في: أقسم بالله، وأشهد، ولا يتعين[7]. ولا مدخل له[8] في الإنشاءات.

وأما الفعل الماضي: فيُعْمل به[9] في الإنشاءات خلا الشهادة واللعان، فمن الإنشاءات التي يُعمل به فيها العقود كلها، والطلاق.

---

(١) الماهيات الجعلية: هي الحقائق التي أوجدها الشارع.
(٢) أي: مستويان في النقل.
(٣) أي: الأسماء المشتقة من الأفعال.
(٤) الظاهر أنه يريد بالمصدر ما فوق الثلاثي سواء رباعي مجرد أو ثلاثي مزيد فيه؛ لأن هذه المصادر مأخوذة من الفعل الماضي، وكذلك المصدر الميمي. أما المصدر الثلاثي المجرد فهو أصل للفعل، وغير مشتق من شيء، ومن ثم قالوا بجموده. انظر: جامع الدروس العربية ٢/٣.
(٥) انظر: نهاية المحتاج ٧/٩٧، بداية المجتهد ٢/١١٨.
(٦) أي: يجوز المضارع في اليمين.
(٧) أي: ولا يتعين قوله: «أشهد بالله» يميناً، بل فيه احتمال لغير اليمين، بخلاف: أقسم بالله، فإنه متعيِّن في اليمين. انظر: نهاية المحتاج ٨/١٦٨.
(٨) أي: للمضارع.
(٩) سقطت من (ت).

وأما فعل الأمر: فهو مسألة الإيجاب والاستيجاب(*) في العقود والطلاق وفي الوكالة، لو أتى بصيغة أمر نحو: بع واشتر. قال بعض الأصحاب: هنا[1] لا يشترط القبول، بخلاف ما إذا أتى بصيغة عقد[2](*) نحو: وكّلتك. والصحيح لا فرق[3]، [4]وفِعْلُ الأمر يُعْمل به في كل موضع يُعمل فيه[5] بالماضي[4] على الصحيح.

وأما اسم الفاعل: ففي الطلاق في قوله: أنتِ طالق. ويُعمل به في الضمان.

وأما اسم[6] المفعول: فيستعمل في[7] الطلاق، والعتق، والوكالة. ويقرب من هذا: أنتِ حرام. وأنتَ حر. وأنتِ عليَّ كظهر أمي[8].

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٩، وشعبان ١/٢٨٨: «والاستحباب». وهو خطأ.
والإيجاب: هو اللفظ الصادر من أحد العاقدين أولاً: أي: سواء من الولي للزوج أو العكس، وسواءٌ من البائع للمشتري، أو العكس. والقبول: هو اللفظ الصادر عن الآخر ثانياً. هذا عند الحنفية.
انظر: ملتقى الأبحر ١/٢٣٧، التعريفات للجرجاني ص٣٥، القاموس الفقهي ص٣٧٢، ٢٩٤، وعند غيرهم الإيجاب: ما صدر من الولي أو البائع سواء كان أولاً أو آخِراً. والقبول: ما صدر من الزوج أو المشتري أولاً أو آخراً. انظر: نهاية المحتاج ٣/٣٦٣ ـ ٣٦٦، الروض المربع ٤/٣٢٨. أما الاستيجاب: فهو طلب الإيجاب. فمثال الإيجاب بالأمر: تزوج ابنتي. والاستيجاب: زوجني. ومثال الإيجاب بالأمر أيضاً: اشتر. والاستيجاب: بِعْني. انظر: غاية البيان شرح زبد ابن رسلان ص١٨٢.

(١) أي: في حالة الأمر.

(٢) أي: صيغة عقد بالماضي.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٩، وشعبان ١/٢٨٩: «عند». وهو خطأ.

(٣) أي: لا فرق بين الأمر والماضي في اشتراط القبول.

(٤) في (ت): «وفعل الأمر يَعْمَل في كل موضع يعمل به الفعل الماضي»، وفي (غ)، و(ك): «وفعل الأمر يَعْمل في كل موضع يُعمل بالفعل الماضي».

(٥) سقطت من المطبوعة ١/١٨٩، وشعبان ١/٢٨٩.

(٦) في (ت): «الاسم».

(٧) سقطت من المطبوعة ١/١٨٩، وشعبان ١/٢٨٩.

(٨) هذه الأمثلة الأخيرة هي بمعنى المفعول، فقوله: أنتِ حرام، أي: مُحَرّمة. وأنتَ حُرٌّ، أي: مُحرَّر. وأنتِ عليَّ كظهر أمي، أي: أنت محرمة عليَّ كظهر أمي.

وأما المصدر: فقد استعمل في الطلاق [(1) في قوله/ : أنتِ الطلاق (1)]. [ص١/٢٣٣]
وهل هو صريح أو كناية؟ فيه خلاف، ولا يبعد جريان مثل ذلك في العتق. والنظر في هذا الفصل طويل، ولعلنا نستوعبه في كتابنا «الأشباه والنظائر»[2]، فإن الشيخ صدر الدين ابن المرحل رحمه الله تعالى ذكر هذا في كتابه «الأشباه والنظائر»[3]، وكتابنا كالتهذيب لكتابه أتمه الله تعالى.

قال: (الثالث[4]: صيغ العقود كبعت - إنشاء؛ إذ لو كان إخباراً و[5] كان ماضياً أو حالاً لم يقبل التعليق[6] وإلا لم يقع. وأيضاً إنْ كَذَبَتْ لم تُعْتبر وإن صَدَقَتْ فصِدْقُها إما بها فيدور، أو[7] بغيرها وهو باطل إجماعاً. وأيضاً لو قال للرجعية: طلقتك - لم يقع، كما لو نوى الإخبار).

صيغ العقود والفسوخ مثل: بعتُ، واشتريتُ، وتزوجت، وطلقت، وفسختُ، ونحو ذلك (*لا مرية*) في أنها إخبارات عن أمورٍ واقعة في الزمن الماضي، وقد تستعمل في الشرع أيضاً للإخبار كما لو صدر البيع من إنسان/ ثم قال: بعت، مريداً الإخبار عما صدر منه في الزمان[8] الماضي. [غ١/٦٩]
أما إذا استعملت هذه الألفاظ لإحداث أحكام لم تكن قبلها فهل هي إخبارات باقية على وضعها اللغوي، أم إنشاءات نقلها الشارع إلى الإنشاءاتِ المخصوصة؟

ذهب الأكثرون إلى الثاني، وهو ما قطع به المصنف.

---

(١) سقطت من (ت).
(٢) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/٢٤٨.
(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن المرحل ١/١٣٨.
(٤) في (ت)، و(ص): «الثالثة». وهو خطأ؛ لأن المراد الفرع الثالث.
(٥) سقطت الواو من (ت).
(٦) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٨٩، وشعبان ١/٢٨٩.
(٧) في (ت): «وإما».
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٨٩، وشعبان ١/٢٨٩: «لامرأته».
(٨) في (ت): «الزمن».

وقالت[1] الحنفية: إنها[2] إخبارات عن ثبوت الأحكام[3]. فمعنى قولك: «بعتُ» الإخبار عما في قلبك، فإن أصل البيع هو التراضي، ووضعت لفظة «بعت» للدلالة على الرضا، فكأنه أخبر بها عما في ضميره؛ فيقدر وجودها قبيل[4] اللفظ للضرورة[5]، وغاية ذلك أن يكون مجازاً وهو[6] أولى من النقل[7]. هذا تحرير مذهبهم فافهمه.

واستدل الأصحاب على كونه إنشاءً بدلائل:

أحدها: أن اللفظ[8] لو كان إخباراً لكان إما عن ماضٍ، أو حال، أو مستقبل. والأوّلان باطلان، وإلا يلزم أن لا يَقْبل الطلاق التعليق؛ لأن التعليق: توقُّفُ وجودِ شيءٍ على شيءٍ آخر. والماضي والحال قد وُجِدا فلا يَقْبَله[9]، لكن اللازم منتف[10]؛ لقبوله التعليق إجماعاً[11]. وإنْ كان عن مُسْتَقبل[12] لم يقع؛ لأن قوله: طلقتكِ إذن، بمنزلةِ قوله: ستصيرين طالقاً، والطلاق لا يقعَ بذلك.

---

(١) في (ت): «وقال».

(٢) أي: العقود بلفظ الماضي.

(٣) أي: هذه الألفاظ مُخْبِرة عن ثبوت الحكم، وليست منشئة له.

(٤) في (ت): «قبل».

(٥) أي: يقدر وجود لفظة «بعت» قبل حصول التلفظ من المتكلم بها؛ للضرورة، أي: لضرورة أن التلفظ بها إخبار لا إنشاء، فالبيع قبل التلفظ موجود، واللفظة دالة عليه.

(٦) في (ت): «وهذا».

(٧) أي: غاية هذا الإخبار أن يكون مجازاً؛ لأنه ليس إخباراً عن موجود حقيقي، بل مقدَّر، لكن هذا المجاز أولى من النقل الذي يقول به الآخرون.

(٨) أي: لفظ العقد إذا كان بصيغة الماضي، كبعت، وطلَّقت.

(٩) أي: فلا يقبل التعليق.

(١٠) وهو عدم قبول التعليق.

(١١) توضيح الدليل: أن: «طلقت» بلفظ الماضي لو كان إخباراً عن وقوع الطلاق في الزمان الماضي أو الحاضر ـ لكان هذا اللفظ لا يقبل التعليق؛ لأن التعليق لا يكون إلا للمستقبل، وقد ثبت إجماعاً صحة تعليق الطلاق، فدلَّ هذا على أن لفظة: طلقت، ليست للإخبار عن ماضٍ ولا حاضر، بل هي إنشاء للطلاق، أي: أن الطلاق يوجد بهذه اللفظة.

(١٢) أي: إخباراً عن مستقبل.

وثانيها: لو كانت هذه الصيغ، إخبارات لكانت إما كاذبة أو صادقة/ : [ص/١/٢٣٤]
فإن كانت كاذبة فلا اعتبار بها.

وإن كانت صادقة فصِدْقها إما أن يحصل بنفسها[1]، أي: يتوقف حصوله[2] على حصول الصيغة، أو يَحْصُلَ بغيرها:

إنْ كان الأول لزم الدور؛ لأن كون الخبر صدقاً: وهو بعتك مثلاً - موقوفٌ على وجود المخبَر عنه[3]: وهو وقوع البيع، فلو توقف المخبَر عنه: وهو الوقوع، على الخبر: وهو بعتك - لزم الدور[4].

وإنْ كان الثاني وهو أن يحصل الصدق بغيرها - فهو باطل بالإجماع/ [ك/١٢٨] منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة.

وثالثها: أن الزوج لو قال لرجعيته في عدتها: طلقتك، ونوى الإخبار عما مضى لم يقع قطعاً. وإن لم ينوِ شيئاً أو نوى الإنشاء[*] وقع بالاتفاق، فلو كان إخباراً[5] لم يقع كما لو نوى به الإخبار[6].

فائدتان:

إحداهما: قال القرافي في «الفروق»: «الإنشاء ينقسم إلى متفق عليه، ومختلف فيه. فالمجمع عليه أربعة أقسام:

الأول: نحو قولنا: أُقسم بالله لقد قَدِم زيد، ونحوه، فإن مقتضى هذه

---

(١) أي: بنفس الصيغة.

(٢) أي: حصول الصدق.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: صدق الصيغة متوقف على التحقق في الخارج، فإذا توقف التحقق في الخارج على الصيغة لزم الدور.

(*) في المطبوعة ١/ ١٩٠، وشعبان ١/ ٢٩٠: «الأشياء». وهو خطأ.

(٥) أي: فلو كان لفظ «طلقتُكِ» للإخبار لا للإنشاء في حال عدم النية، أو مع نية الإنشاء.

(٦) انظر الفروع السابقة في: المحصول ١/ق١/٤٣٧، التحصيل ١/ ٢٣٠، الحاصل ١/ ٣٥٠، نفائس الأصول ٢/ ٨٤٢، نهاية السول ٢/ ١٥٩، السراج الوهاج ١/ ٣٤٩، شرح الأصفهاني ١/ ٢٣٨، مناهج العقول ١/ ٢٥٩، نهاية الوصول ٢/ ٣١١.

الصيغة أنه أخبر بالفعل المضارع سيكون منه قَسَم في المستقبل، فكان ينبغي أن لا يلزمه كفارة بهذا القول؛ لأنه وَعْدٌ بالقسم لا قسم، كقول القائل: سأعطيك درهماً. لكن لما وقع الاتفاق على أنه بهذا اللفظ أقْسَمَ، وأن موجَب القَسَم يلزمه ـ دلَّ ذلك على أنه أنْشأ به القَسَم، لا أنَّه أَخْبَرَ عن وقوعه في المستقبل. وهذا أمرٌ اتُّفِقَ عليه في الجاهلية والإسلام؛ ولذلك لا يحتمل التصديق [(1)]والتكذيب[(1)]، ولا يدخله شيء من لوازم الخبر».

قال: «ولذلك يقول[(2)] فيه مَنْ أحاط به من فضلاء النحاة: القَسَم[(3)] جملة إنشائية يؤكَّد بها جملة خبرية.

الثاني: الأوامر والنواهي[(4)].

الثالث: [(5)]الترجي والتمني[(5)(6)]، والعَرْض مثل: ألا تنزل عندنا فتصيب خيراً.

والتحضيض، وصِيَغُه أَرْبَع: هَلاَّ وألاَّ ولوما ولولا[(7)].

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) سقطت من (ت)، و(ك)، وفي (ص): «نقول». وهو خطأ. والمثبت موافق لما في «الفروق».

(٣) في (ت)، و(ك): «الخبر». وفي (ص): «الخبر القسم». وفي (غ): «القسم». وهو الصواب، والموافق لما في «الفروق».

تنبيه: في (غ): فوق كلمة «القسم» مكتوب «لعله» ومشار إلى الهامش وفيه كلمة غير واضحة، والظاهر أنها: الخبر. وهذا والله أعلم تصرف من الناسخ.

(٤) تتمة كلام القرافي كما في «الفروق»: «إنشاء متفق عليه في الجاهلية والإسلام، فإنَّ قول القائل: افعل، لا تفعل ـ يتبعه إلزام الفعل أو الترك، ويترتب عليه، ولا يحتمل التصديق والتكذيب، ولا يقبل لوازم الخبر، ويلزمه جميع لوازم الإنشاء، فيكون إنشاء».

(٥) في (غ): «التمني والترجي».

(٦) مثل القرافي للترجي بقوله: لعل الله يأتينا بخير. وللتمني بقوله: ليت لي مالاً فأنفق منه.

(٧) تتمة كلام القرافي كما في «الفروق»: «نحو: ألا تشتغل بالعلم. وهلا اشتغلت به. ولو =

الرابع: النداء نحو: يا زيد، اختلف النحاة فيه هل فيه فعل مضمر تقديره: أنادي زيداً، أو الحرف وحده مفيد للنداء؟»[1].

قلت: وقد خَطَّأ الإمام في «التفسير الكبير»/ في أوائل البقرة مَنْ فَسَّر [ت/١/٩١] قولنا: «يا زيد»: بأنادي زيداً ـ من وجوه:

منها: أنَّ «أنادي زيداً» خبر يحتمل التصديق والتكذيب، و«يا زيد» لا يحتملهما.

ومنها: أن قولنا: يا زيد ـ يقتضي صيرورة زيدٍ مخاطباً منادَىً في الحال، بخلاف أنادي زيداً/[2]. [ص/١/٢٣٥]

[3]ومنها: أنَّ «يا زيد» يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب، بخلاف: أنادي زيداً[3]، فإنه لا يمتنع أن يُخْبِر إنساناً آخرُ: بأني أنادي زيداً[4].

ومنها: أنَّ «أنادي زيداً» إخبارٌ عن النداء، والإخبار عن النداء [5]غير النداء، والنداء هو[5] قولنا: يا زيد، فإذاً هو غيره[6]»[7].

= ما اشتغلت به. ولولا اشتغلت به. فإن هذه الصيغ كلها للطلب، ويتبعها الطلب ويترتب عليها، ولا تقبل التصديق ولا التكذيب، فهي كالأوامر والنواهي إنشاء كما تقدم».

(١) انظر: الفروق ١/٢٧.

(٢) أي: فإنه لا يقتضي الحال، بل يقتضي النداء في الاستقبال.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) المعنى: أن قولك: «أنادي زيداً» ليس صريحاً في مخاطبة زيد بهذا الخطاب؛ لأنه يحتمل أن يكون إخباراً من المتكلم لرجل آخر غير زيد: أني ـ أي: المتكلم ـ أنادي زيداً، بخلاف قولك: «يا زيد» فإنه نص في خطاب زيد. أما قولك: «أنادي زيداً» فإنه محتمل لمخاطبة زيدٍ وغيره.

(٥) في (ت): «غير النداء وهو».

(٦) قوله: فإذاً هو (أي: الإخبار) غيره (أي: النداء). وعبارة الإمام كما في التفسير الكبير: «فإذن قولنا: أنادي زيداً، غير قولنا: يا زيد».

(٧) انظر: التفسير الكبير ٢/٩١، المسألة الثالثة في تفسير آية (٢١، ٢٢) من سورة البقرة.

ولقائل أن يقول: حاصل هذه الأوجه يرجع إلى أن «يا زيد» إنشاء، وقولنا: «أنادي زيداً» خبرٌ، ونحن نمنع أن قولنا: «أنادي زيداً» الذي هو بمعنى «يا زيد» خبرٌ، وإنما هو إنشاء، نعم الخبر: «أنادي زيداً» الذي ليس هو بهذا المعنى[١].

قال القرافي: «وأما المختلف فيه هل هو إنشاء أو خبر ـ فهو صيغ العقود، كما تقدم»[٢][٣].

الثانية: ذكر القرافي في التفرقة بين الإنشاء والأخبار وجوهاً:

أحدها: أن الخبر يقبل التصديق والتكذيب، ولا كذلك الإنشاء.

والثاني: أن الخبر تابع لثبوت مُخْبَره في زمانِه كيف ما كان: ماضياً، أو حالاً، أو مستقبلاً. والإنشاء متبوع لمتعلَّقه فيترتب[٤] بعده[٥].

---

(١) أي: ليس هو بمعنى: يا زيد.

(٢) عبارة القرافي كما في «الفروق»: «فهي صيغ العقود نحو: بعت واشتريت، وأنت حر، وامرأتي طالق ونحو ذلك. قالت الحنفية: إنها إخبارات على أصلها اللغوي. وقال غيرهم: إنها إنشاءات منقولة عن الخبر إليه».

(٣) الفروق ١/ ٢٧ ـ ٢٨.

(٤) في (ت): «فيرتب».

(٥) قال القرافي عن هذا الوجه الثاني: «الوجه الثاني: أن الإنشاءات يتبعها مدلولُها، والأخبار تتبع مدلولاتها. أما تبعية مدلول الإنشاءات فإن الطلاق والمِلْك مثلاً إنما يقعان بعد صدور صيغة الطلاق والبيع. وأما أن الخبر تابع لمخبَره فنعني بالتبعية أنه تابع لتقرر مُخْبَره في زمانه ماضياً كان أو حاضراً أو مستقبلاً. فقولنا: «قام زيد» تَبَعٌ لقيامه في الزمان الماضي. وقولنا: «هو قائم» تبع لقيامه في الحال. وقولنا: «سيقوم الساعة» تبع لتقرر قيامه في الاستقبال. وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود، وإلا لما صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فإن الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة، والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان متبوعاً لا تابعاً. فكذا ينبغي أن يُفهم معنى قول الفضلاء: الخبر تابع لمخبَره، ومثله قولهم: العلم تابع لمعلومه. أي: تابع لتقرره في زمانه ماضياً كان المعلوم أو حاضراً أو مستقبلاً، فإنا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات، والعلم في الجميع تبع لمعلومه». الفروق ١/ ٢٣.

والثالث: أن الإنشاء سبب لثبوت متعلَّقه[١] الذي هو مسبَّبه عقيبَ آخِرِ حرفٍ، أو مع آخِرِ حرف[٢] إلا أن يمنع مانعٌ، وليس الخبر سبباً [٣]ولا[٣] متعلِّقاً بمُخْبَره، وإنما هو مُظهِر فقط/[٤][٥]. [غ/١/٧٠]

خاتمة:

قال القرافي في «الفروق»: «مما يُتوهم أنه إنشاء وليس كذلك ـ الظهار في قول القائل لامرأته: أنت عليَّ كظهر أمي. يعتقد الفقهاء أنه إنشاء للظهار، كقوله: أنت طالق. وأنَّ البابينِ سواء في الإنشاء»[٦].

قال: «وليس كذلك»[٧]، ثم أطال في الدلالة على أنه خبر، واستند إلى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًاۚ﴾[٨][٩] فكذَّبهم الله تعالى في ثلاثة مواطن بقوله: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ﴾، وأنَّ قولهم منكر، وأنه زور[١٠]، والإنشاء لا يدخله التصديق والتكذيب. واعتضد أيضاً بالإجماع على تحريم الظهار.

قال: ولا سبب لتحريمه إلا أنه كذب، وإنما يكون الكذب في الأخبار. وأورد على نفسه الطلاق الثلاث حيث كان إنشاءً مع كونه محرماً[١١].

---

(١) أي: مدلوله. انظر: الفروق ١/ ٢٣.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من المطبوعة ١/ ١٩١، وشعبان ١/ ٢٩٢.

(٤) أي: ليس الخبر سبباً في ثبوت المُخبر عنه، ولا متعلِّقاً به على وجه الملازمة، فلا ملازمة بينهما، وإنما الخبر مُظهِر فقط.

(٥) انظر: الفروق ١/ ٢٣، نفائس الأصول ٢/ ٨٤٥.

(٦)(٧) الفروق ١/ ٣١.

(٨) سورة المجادلة: الآية ٢.

(٩) في (ص) تتمة الآية: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾. والظاهر أنها من زيادة الناسخ؛ لأنها لم تذكر في باقي النسخ، ولا في «الفروق».

(١٠) فالموطن الثاني هو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ﴾، والموطن الثالث هو قوله: ﴿وَزُورًاۚ﴾.

(١١) أي: فلا يستدل بالتحريم على الخبر.

وأجاب: بأن المحرم إنما هو الجمع بين الطلقات الثلاث لا لفظ الطلاق[1][2]. وأمْعن الكلامَ فيما حاوله، والذي نقوله في ذلك: إنَّ قول القائل: أنتِ عليَّ كظهر أمي ـ يحتمل/ أن يريد به الخبرَ المحض، ويحتمل [ص/١/٢٣٦] أن يريد به أنه يجعلها كذلك[3]، والظاهر أن المراد الثاني وهو الإنشاء/ [ك/١٢٩] ولكن الشرع ألغى حُكْمه، ولما ألغاه وكان مقصودُ الناطق به[4] تحقيقَ معناه الخبري ـ سَمَّاه الشرع زوراً[5]. ويناظِرُ هذا مِنْ بعض الوجوه قولُه: أنتِ عليَّ حرام ـ قَصْدُه به إنشاء التحريم، والشرع لم يرتب مقتضاه من الحرمة[6]، فهذان الإنشاءان[7] لم يرتب الشرع عليهما مقتضاهما الذي قصده المتكلم[8]، بل جعل المرتَّب على الأول[9]: أنه إنْ عاد وجبت الكفارة، وحرم الوطء حتى يكفِّر، والمرتَّب على الثاني: حكم اليمين من التكفير[10].

---

(١) يعني: الطلاق الثلاث محرم لا بسبب لفظه، فلفظه إنشاء ولا يكون محرماً لذلك؛ لأنه لا يقبل الصدق والكذب، وإنما سبب التحريم هو الجمع بين الطلقات الثلاث، فالتحريم للجمع لا لصيغة الإنشاء.

(٢) انظر: الفروق ١/٣١، ٣٢.

(٣) أي: يجعلها كظهر أمه، فيكون منشئاً لا مخبِراً.

(٤) أي: بالظهار.

(٥) أي: أن المظاهر أراد بظهاره جَعْلَ زوجته كأمِّه، فهو قَصَد المعنى الإنشائي لا الخبري، لكنه بإنشائه قصد تحقيق المعنى الخبري، فكأن المعنى الخبري متحقِّق في زوجته، فحرمت عليه، فكذَّب الله هذا التحقق، وجعله زوراً.

(٦) يعني: أن المتكلم قَصَد بقوله هذا تحريم زوجته، ولم يقصد بقوله هذا طلاقاً ولا ظهاراً؛ لأنه لو قصد أحدهما فإنه يقع، إذ لفظ التحريم كناية في الطلاق وفي الظهار فيقعا بلفظ التحريم إذا قَصَده. أما إذا قصد تحريم زوجته من غير قصد طلاق ولا ظهار ـ فهنا لا تحرم زوجته، وكذا لو قال: أنت عليَّ حرام. ولم يقصد شيئاً فإنها لا تحرم، فالشارع لم يرتب ولم يثبت مقتضى هذه الكلمة وهي الحرمة.
انظر: نهاية المحتاج ٦/٤٢٣، وانظر الخلاف في المسألة في بداية المجتهد ٢/٧٧.

(٧) وهما الظهار والتحريم.

(٨) فالمتكلم قصد في الظهار جَعْل الزوجةِ أماً، وفي التحريم قصد الحرمة المؤبدة.

(٩) وهو الظهار.

(١٠) فقوله: أنت عليَّ حرام ـ إذا قصد به التحريم لا الطلاق ولا الظهار ـ ليس يميناً، لكن حكمه حكم اليمين، فتجب فيه الكفارة. انظر: نهاية المحتاج ٦/٤٢٣، ٤٢٤.

وغير هذين الإنشائين: من الطلاق، والبيع، والنكاح، ونحو ذلك إذا أنشأه المكلف رتَّب الشرع عليه المقتضى الذي اقتضاه كلام المكلَّف. فصارت الإنشاءات على قسمين:

أحدهما: ما اعتبره الشرع وأذن فيه فينفذ[1] كما أراده المُنْشئ، ويترتب عليه حكمه.

والثاني: ما لم يأذن فيه الشرع ولم يعتبره، ولكن رتَّب عليه حكماً آخر، وهو الظهار والتحريم.

قال والدي[*] أيده الله تعالى: وينبغي أن يُسَمَّى هذا الإنشاء الثاني باطلاً، وأما الإنشاء الأول فإنْ وقع بشروطه الشرعية فصحيح، وإلا فهو باطل أو فاسد. والباطل لا يترتب عليه أثر أصلاً، بخلاف الباطل في القسم الثاني وهو الظهار والتحريم حيث يترتب[2] عليهما حكم شرعي؛ لأن البطلان فيهما لإلغاء الشارع إياهما، لا لفوات شرطٍ أو وجود مُفْسِدٍ، والبطلان في البيع والنكاح وغيرهما إما لفوات شرط، أو لوجود مُفْسِد.

قال: (الثانية: المجاز إما في المفرد، مثل: الأسد للشجاع. أو في[3] المركب، مثل:

أشاب الصغيرَ وأفنى الكبيـ ـر كَرُّ[4] الغَداة ومَرُّ العشي

أو فيهما، مثل[5]: أحياني اكتحالي بطلعتك).

لما تناهى القول في الحقيقة شرع في المجاز، والشرح: أن المجاز

---

(1) في (ص): «فيفيد».

(*) في شعبان ١/ ٢٩٣: «والذي».

(2) في (ص)، و(غ)، و(ك): «ترتب».

(3) سقطت من (ت).

(4) سقطت من (ص).

(5) في (ص): «نحو».

إما أن يقع في مفرداتِ الألفاظ فقط، أو في تركيبها فقط[1] أو فيهما جميعاً:

والأول: كإطلاق الأسد على الشجاع.

والثاني: كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[2]، ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[3]، ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[4]، ويسمى هذا النوع بالمجاز المركب، والإسنادي، والعقلي[5]، ومَثَّل له في الكتاب بقول الشاعر[6]:

[ص١/٢٣٧] أشابَ الصغيرَ وأفنَى الكبيـ ـر كَرُّ الغداةِ ومَرُّ العَشي/[7]

فإنَّ مفردات هذا النوع من المجاز كلها مستعملة في موضوعاتها، وإنما التجوز في إسناد بعضها إلى بعض، وذلك حكم عقلي، ألا ترى أن «أشاب» و«الصغيرَ» مستعملان في موضوعيهما[8]، وكذلك: «أفنى» و«الكبير»، لكن إسناد «أشاب» و«أفنى» إلى «كر الغداة ومر العشي» هو

---

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ١٩٢، وشعبان ١/ ٢٩٣.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٢.

(٣) سورة إبراهيم: الآية ٣٦.

(٤) سورة الزلزلة: الآية ٢.

(٥) في هذه الآيات الثلاث أُسْنِد الفعل فيها إلى غير ما هو له: وهو السبب، فزيادة الإيمان من الله تعالى حقيقة، وإسنادها إلى الآيات إسنادٌ إلى السبب لا إلى الفاعل الحقيقي، ويسمى هذا الإسناد في البلاغة المجاز العقلي. وكذا الإضلال أُسْنِد إلى الأصنام؛ لأنها سبب الإضلال لا الفاعل الحقيقي، فالمضل هو الله سبحانه وتعالى. وكذلك إخراج الأثقال من الأرض، فالأرض سبب، والفاعل هو الله تعالى، فكل هذه الأمثلة أُسند الفعل فيها إلى غير ما هو له، وهذا هو المجاز العقلي، وحَدُّه: هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له عند المتكلم في الظاهر لِعَلاقة.
انظر: حسن الصياغة شرح دروس البلاغة للفاداني ص١٣١، جواهر البلاغة للهاشمي ص٢٩٦، مختصر المعاني للتفتازاني ص٣٦.

(٦) قائل هذا البيت هو قُثَم بن خَبِيئَةَ الصَّلَتان العبدي. انظر: الشعر والشعراء لابن قتيبة ص٥٠١ ـ ٥٠٢.

(٧) فالفعلان: أشاب وأفنى ـ أُسْنِدا إلى غير ما هو له: وهو كرُّ الغداة ومرُّ العشي، وهما سبب، والذي أشاب وأفنى في الحقيقة هو الله تعالى.

(٨) أي: في معناهما الحقيقي.

الذي وقع فيه التجوز؛ لكونهما مسندَيْن إلى الله تعالى في نفس الأمر. ومثْلُه: أنبت الربيعُ البقلَ. والضابط فيه: أنك متى نَسَبْتَ إلى ما ليس بمنسوب إليه لذاته[1]، بضَرْبٍ من الملاحظة بين الإسنادين[2] - كان ذلك مجازاً في التركيب. وخرج بهذا القيد الأخير[3] قولُ الدهري: أنبت الربيعُ البقلَ؛ إذ ذاك[4] ليس عنده لضرب من الملابسة، بل هو أصليٌّ عنده، منتسِبٌ إلى مَنْ ينتسب إليه حقيقة[5]. ولهذا اخترنا التمثيل لهذا النوع بآي الكتاب العزيز، فإن الأبيات[*] التي تذكر، والأمثلة التي تُورد جاز أن يكون قائلها[6] دهرياً، على أن البيت المذكور في الكتاب للصَّلَتان العبدي وهو مسلم و[7] في قصيدته التي هذا البيت منها/ ما يدل على ذلك[8]، وبهذا [ت/١/٩٢] القيد[9] ينفصل عنه الكذب أيضاً؛ لأن الكاذب لم يُسْنِد الأثر إلى ما أسنده لمشابهة ذلك الإسنادِ إسناداً آخر الذي هو أصلي، بل إما لأنه أصلي عنده[10]، أو وإن لم يكن كذلك إلا أنه/لم[11] يلاحظ الملاحظة[12]. [غ/١/٧١]

والملاحظة قد تكون بأن يَخْتَصَّ الشيءُ بأثرٍ، بأن يوجد الأثر عند وجوده[13]، وينعدم عند عدمه، وهو غير صادر عنه[14]، لكن الله تعالى

---

(١) أي: ما ليس بفاعل حقيقي.
(٢) أي: بعلاقة بين الإسناد إلى الفاعل الحقيقي، والإسناد إلى الفاعل المجازي.
(٣) وهو قوله: بضربٍ من الملاحظة بين الإسنادَيْن.
(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): «إذ ذلك».
(٥) أي: الدهري يعتقد ذلك القولِ حقيقة، وأن الفاعل الحقيقي لإنبات البقل هو الربيع.
(*) في المطبوعة ١/١٩٢، وشعبان ١/٢٩٤: «الإثبات». وهو خطأ.
(٦) في (ص)، و(ك): «قائلهما».
(٧) سقطت الواو من المطبوعة ١/١٩٢، وشعبان ١/٢٩٤.
(٨) أي: قيد الملاحظة بين الإسنادين.
(٩) أي: على أنه مسلم.
(١٠) أي: إما لأن هذا الإسناد أصلي عند الكاذب.
(١١) سقطت من (ت).
(١٢) أي: الملاحظة بين الإسنادين.
(١٣) أي: وجود الشيء.
(١٤) قوله: وهو (أي: الأثر) غير صادرٍ عنه (أي: عن الشيء).

أجرى العادة بأنْ يُوجِده[1] عند وجوده[2]، ويُعْدِمه[3] عند عدمه[4]، كنبات البقل مع الربيع.

أو بأن يُوجَد عند وجوده، وإن لم ينعدم عند عدمه، كالهلاك مع أكل السم في قولهم: أهلكه السم[5].

أو بأن يكون الشيءُ سببَ السبب، كقولهم: كسا الخليفةُ الكعبة[6]، وما أشبه ذلك.

وذهب ابن الحاجب إلى إنكار المجاز في التركيب وهو شاذ[7].

والثالث: وهو أن يقع المجاز فيهما[*] جميعاً، كقول القائل لِمَنْ سَرَّته رؤيتُه: أحياني اكتحالي بطلعتك. فإنه اسْتَعْمَلَ الإحياء في السرور، والاكتحال في الرؤية، وذلك مجاز[8]، ثم أَسْنَد الإحياء إلى الاكتحال مع أن المحيي هو الله تعالى[9]. هذا/ شرح ما في الكتاب، ولك هنا مناقشات: [ك/١٣٠]

إحداها: على التمثيل بالبيت الذي ذكره من جهة أنه إنما يصلح مثالاً للقسم الثالث؛ لأن المراد بالصغير مَنْ تقدم له الصِّغَر[*].

---

(١) أي: الأثر.
(٢) أي: الشيء.
(٣) أي: الأثر.
(٤) أي: الشيء.
(٥) سقطت من (ت). والمعنى واضح: وهو أن الهلاك موجود عند وجود السم، لكنه لا ينعدم عند عدم السم، فقد يكون الهلاك بشيء آخر.
(٦) فالخليفة لم يكسُ الكعبة، وإنما أَمَرَ بكسوتها، فهو سبب السبب، لأن سبب كسوتها هم المأمورون، وهو آمرهم.
(٧) انظر: بيان المختصر ١/ ٢٠٤.
(*) في المطبوعة ١/١٩٢، وشعبان ١/ ٢٩٥: «فيها». وهو خطأ.
(٨) أي: في المفرد، فكل لفظٍ على حدةٍ مستعملٌ في غير ما وضع له، فصار مجازاً في المفرد.
(٩) فهذا مجاز في المركب.
(*) في المطبوعة ١/١٩٢، وشعبان ١/ ٢٩٥: «الصغير». وهو خطأ؛ لأن المعنى أن لفظ: =

وثانيها: أن هذا التقسيم/ إنما يصح عند مَنْ يقول: إنَّ المركبات [ص١/٢٣٨] موضوعة[١]، وقد اضطرب رأي المصنف في ذلك في هذا الكتاب.

وثالثها: في تعبيره بالمركب، فإن الصواب التعبير بالتركيب؛ وذلك لأنك إذا قلت: هلك الأسد. تريد[٢] أن الشجاع مَرِض مرضاً شديداً، فهذا[٣] مجاز واقع في المركب لا في النسبة، وليس هذا هو المراد[٤]، بل كل مجاز في غير النسبة فهو في[٥] مركب، فإن «الأسد» مع قولك: [٦]«رأيت»، في قولك[٦]: رأيت الأسد - مركب؛ لانضمام غيره إليه. وهذا الإيراد إذا انقدح على التعبير بالمركب لدخوله فيه، وَرَد على التعبير بالمفرد لخروجه منه[٧][٨].

= «الصغير»، أُطْلق على الكبير مجازاً، باعتبار أنه تقدمه الصِّغر، فيكون استعمال الصغير في البيت مجازاً مُفْرداً، وقرينة المجاز هو قوله: أشاب، إذ الشيب لا يلحق الصغير، بل يُصيب الكبير، فالشيب قرينة تصرف الصغير إلى الكبير، فيكون البيت من القسم الثالث، وهو مجاز المفرد والمركب.

(١) أي: كما وضعت العرب معاني المفردات، فقد وضعت معاني المركبات، حتى يكون الخروج عن وضع العرب لمعاني المركبات مجازاً في المركب، كما أن الخروج عن وضعهم لمعاني المفردات مجاز في المفرد.

(٢) في (ت): «مريداً».

(٣) في (ت): «فهو».

(٤) أي: أن الماتن قصد بقوله: المجاز في المركب - مجاز النسبة، أي: أن النسبة بين المسند والمسند إليه مجازية، والتعبير بالمركب لا يؤدي هذا المعنى؛ لأن معنى المجاز المركب هو المجاز الواقع في كلام مركب، لا في لفظ مفرد، فمثلاً قولنا: هلك الأسد. إذا أردنا بالهلاك المرض الشديد، وبالأسد الرجل الشجاع، فإن هذا المجاز مجازٌ مركب، مع أنه ليس واقعاً في النسبة؛ لأن نسبة المرض الشديد إلى الرجل الشجاع حقيقية، وإنما المجاز وقع في لفظَيْ: هلك، والأسد، وهما جملة مركبة. فعلى هذا يكون تعبير المصنف بالمركب ليس مانعاً؛ لأنه يُدخل في القسم الثاني ما ليس منه، فالأولى التعبير: بالتركيب.

(٥) سقطت من المطبوعة ١/١٩٣، وشعبان ١/٢٩٥.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) انظر أقسام المجاز في: المحصول ١/ق١/٤٤٥، التحصيل ١/٢٣٢، الحاصل ١/ ٣٥٢، نهاية السول ٢/١٦٢، السراج الوهاج ١/٣٥٥، مناهج العقول ١/٢٦٤، نهاية الوصول ٢/٣٤٠، شرح تنقيح الفصول ص٤٥، بيان المختصر ١/٢٠٤، فواتح الرحموت ١/٢٠٨، شرح الكوكب ١/١٨٤.

(٨) قوله: «لدخوله فيه» أي: لدخول المجاز في المركب في القسم الثاني الذي هو مجاز =

قال: (ومنعه ابن داوود في القرآن والحديث. لنا: قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[1]. قال: فيه إلباس. قلنا: لا إلباس مع القرينة. قال: لا يقال لله تعالى: إنه[2] متجوّز. قلنا: لعدم الإذن، أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي).

اختلف أهل العلم في وقوع المجاز في اللغة على مذاهب:

أحدها: وهو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، المنع مطلقاً. قال إمام الحرمين في «التلخيص» الذي اختصره من «التقريب والإرشاد» للقاضي: «والظن بالأستاذ أنه لا يصح عنه»[3].

وفيما عَلَّقته[*] من خط ابن الصلاح: أن أبا القاسم بن كج حكى عن أبي علي الفارسي[4] إنكار المجاز، كما هو المحكي عن الأستاذ[5].

= التركيب. وقوله: «لخروجه منه» أي: لخروج المجاز في المركب عن مجاز المفرد الذي هو القسم الأول. والمعنى: أن هذا الاعتراض الذي أورده الشارح على المصنف في تعبيره عن القسم الثاني بالمجاز في المركب، كما أنه يَنتج عن هذا التعبير دخول ما ليس من القسم الثاني فيه، أي: دخول المجاز في المركب - الواقع في مفردات الجمل - في مجاز التركيب الذي هو مجاز النسبة وهو ليس منه، فإنه ينتج عن هذا التعبير أيضاً خروج المجاز في المركب - الواقع في مفردات الجمل - عن القسم الأول الذي هو المجاز في المفرد، مع أن الصواب دخوله فيه، إذ كل مجازٍ في غير النسبة فهو مجاز في مركب، إذ المجاز في المفرد لا يكون إلا في مركب، فالأولى بالمصنف أن يُعبِّر عن القسم الأول بالمجاز في المركب، وعن القسم الثاني بالمجاز في التركيب. وقد أورد هذه الاعتراضات الثلاث الإسنوي في نهاية السول ٢/١٦٣، وقال بمثل ما قال الشارح إلا أنه أجاب عن الاعتراض الأول: بأن الصغير لما وقع مفعولاً لم يكن ركناً في الإسناد لكونه فضلة، فلم يجتمع المجاز التركيبي والإفرادي. هكذا قال الإسنوي.

(١) سورة الكهف: الآية ٧٧.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: التلخيص ١/١٩٣، وانظر: البحر المحيط ٣/٤٣.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٩٣، وشعبان ١/٢٩٦: «علقه». وهو خطأ.

(٤) هو أبو علي الحسن بن أحمد الفارسيّ الفسويّ، ولد بمدينة فَسَا سنة ٢٨٨هـ. كان واحد زمانه في علم العربية، وكان متهماً بالاعتزال. من مصنفاته: التذكرة، المقصور والممدود، التذكرة، وغيرها. توفي سنة ٣٧٧هـ.
انظر: تاريخ بغداد ٧/٢٧٥، وفيات ٢/٨٠، سير ١٦/٣٧٩، بغية الوعاة ١/٤٩٦.

(٥) قال الزركشي بعد حكاية أبي القاسم ابن كج عن أبي علي الفارس: «وهو غريب، =

والثاني: أنه غير واقع في القرآن، [(1)] وواقع في غيره[(1)]. وإليه ذهب بعض الحنابلة، وطائفة من الرافضة، وحُكِي عن بعض المالكية.

وأما أبو بكر بن داوود الأصفهاني[(2)] الظاهري فالمشهور عنه أنه منع وقوعه في القرآن خاصة كما هو رأي هؤلاء، وحَكَى عنه الإمامُ وشيعتُه منهم المصنف اختيارَ المنع في القرآن والحديث[(3)].

وعلى هذا في المسألة أقوال أربعة: المنع مطلقاً، المنع في القرآن وحده، المنع في القرآن والحديث دون ما عداهما، والرابع: أنه واقع مطلقاً في القرآن والحديث وغيرهما، وعليه جماهير العلماء سلفاً وخلفاً.

والمصنف استدل على وقوعه في القرآن ليدل على ما عداه بطريقٍ أولى. وقد وقع المجاز في مواضعَ عديدةٍ من الكتاب العزيز، وصنف شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام في ذلك مصنفاً حافلاً[(4)]. اكتفى[(5)] المصنف بذكرِ قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[(6)] ووجه الحجة: أن

= عكس مقالة تلميذه ابن جني، وفيه نظر، فإن تلميذه أبا الفتح ابن جني أعرف بمذهبه، وقد نقل عنه في كتاب «الخصائص» عكس هذه المقالة: أن المجاز غالب اللغات، كما هو مذهب ابن جني». البحر المحيط ٣/ ٤٤، ولم أقف على مقالة أبي علي الفارسي بأن المجاز غالب اللغات، لكن نقل عنه ابن جني في الخصائص (٢/ ٤٤٩) القول بالمجاز.

(١) سقطت من (ت).

(٢) هو العلاّمة البارع محمد بن داود بن علي الظاهريّ، أبو بكر، أحد مَنْ يُضرب المثل بذكائه، له بَصَرٌ تامٌّ بالحديث وبأقوال الصحابة، وكان يجتهد ولا يقلِّد أحداً. من مصنفاته: «الإنذار والإعذار»، «التقصي» في الفقه، «الانتصار من محمد بن جريري الطبريّ»، «الوصول إلى معرفة الأصول»، وغيرها. عاش ثلاثاً وأربعين سنة، ومات في سنة ٢٩٧ هـ.

انظر: سير ١٣/ ١٠٩، تاريخ بغداد ٥/ ٢٥٦.

(٣) انظر: المحصول ١/ ق١/ ٤٦٢، التحصيل ١/ ٢٣٥، الحاصل ١/ ٣٥٩.

(٤) وهو كتاب «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» ط/ دار المعرفة، بيروت - لبنان. قال السيوطي في الإتقان ٢/ ٤٧: «ولخصته مع زيادات كثيرة في كتاب سميته: مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن».

(٥) في (غ)، و(ك): «واكتفى».

(٦) سورة الكهف: الآية ٧٧.

[ص٢٣٩/١] الإرادة: هي الميل/ مع الشعور، وهي[١] ممتنعة في الجدار لكونه جماداً، وقد أضافها إليه وأراد بذلك الإشرافَ على الوقوع وهو مجاز.

فإن قلت: لا نسلم امتناع قيام الإرادة بالجدار؛ لقدرةِ الله تعالى على خلق العلم والقدرة فيه.

قلتُ: هذا مِنْ خرق العادات التي لا تكون إلا في زمن النبوة لقصد التحدي لا في عموم الأوقات، وهذا لم يكن للتحدي.

قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: «واستدل أبو العباس بن سريج على أبي بكر بن داود بقوله تعالى: ﴿لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ﴾[٢] فقال: الصلوات لا تُهْدم وإنما أراد به مواضع الصلوات، وعَبَّر بالصلوات عنها على سبيل المجاز، فَحَذَفَ المضاف وأقام المضاف إليه مقامَه»[٣]، قال: «فلم يكن له عنه جواب»[٤].

ومَنْ أنصف من نفسه، ونفى العصبية عن كلامه، أقر بأن القرآن مشحون بالمجاز، وكيف لا وهو من توابع الفصاحة[*]، وبدائع كلمات

(١) أي: الإرادة.

(٢) سورة الحج: الآية ٤٠.

(٣) قال ابن الجوزي رحمه الله تعالى في «زاد المسير» ٥/٤٣٧: «وفي المراد بالصلوات قولان: أحدهما مواضع الصلوات. ثم فيها قولان: أحدهما: أنها كنائس اليهود، قاله قتادة والضحاك، وقرأت على شيخنا أبي منصور اللغوي قال: قوله: «وصلوات» هي كنائس اليهود، وهي بالعبرانية «صلوثا». والثاني: أنها مساجد الصابئين، قاله أبو العالية.

والقول الثاني: أنها الصلوات حقيقة، والمعنى: لولا دفع الله عن المسلمين بالمجاهدين، لانقطعت الصلوات في المساجد، قاله ابن زيد». وانظر: التفسير الكبير ٢٣/٤١.

قلت: حمل «الصلوات»، على الحقيقة كما قال ابن زيد رحمه الله تعالى لا يمنع القول بالمجاز؛ لأن الهدم لها متأول بالانقطاع، لا بحقيقة الهدم، فحقيقة الهدم: إزالة الموجود، وحقيقة الانقطاع: عدم الوجود، وفرق بينهما. والله أعلم.

(٤) انظر: شرح اللمع ١/١٧٠.

(*) في المطبوعة ١/١٩٣، وشعبان ١/٢٩٧: «العصابة». وهو تحريف.

العرب، ولا يخلو القرآن عن ذلك[1]. وقد قال القاضي في «مختصر التقريب»: يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن[2].

واحتج ابن داود رحمهما الله على مذهبه بوجهين:

أحدهما: أن المجاز لا يدل بمجرده لعدم وضعه له[3]، فلو ورد[4] في القرآن لأدى إلى الإلباس، وهو لا يقع من الله تعالى.

وأجاب في/ الكتاب: بأن الإلباس ينتفي[5] مع القرينة. [غ/١٧٢]

فإن قلت: إذا كان مع القرينة ففيه تطويل.

قلت: التطويل لا يَنْفِي/ إلا كونه على خلاف الأصل، ونحن مقرون [ك/١٣١] بذلك. نعم لقائلٍ أن يقول: هذا الجواب يقتضي أن المجاز لا يقع في القرآن إلا[6] مع القرينة.

وثانيهما: أنه لو جاز وقوع المجاز في القرآن لجاز أن يُطْلق على الله أنه مُتَجَوِّز؛ لأن المتجوِّز مَنْ يتكلم بالمجاز.

وأجاب بوجهين:

أحدهما: أن أسماء الله تعالى توقيفية عندنا[*]، لا بد في إطلاقها مِنْ مِنْ ورود الإذن، وهذا لم يَرِد به إذن فلا نطلقه عليه.

والثاني: سلمنا أن أسماءه تعالى دائرة مع المعنى، لكن شرطه أن لا يُوهم نقصاً، وما نحن فيه يوهم النقص/ ؛ لأن التجوز يُوهم تعاطي ما لا [ت/١٩٣] ينبغي؛ لأنه مشتق من الجواز وهو التعدي.

---

(١) قال السيوطي في الإتقان ٢/ ٤٧: «ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة».

(٢) انظر: التلخيص ١/ ١٩١.

(٣) أي: لعدم وضع المجاز للمعنى.

(٤) في (ت): «وقع».

(٥) في (غ): «يُنفى».

(٦) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/ ١٩٤، وشعبان ١/ ٢٩٧: «عنه». وهو خطأ.

وأما مَنْ أنكر المجاز في اللغة مطلقاً: فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع: إنه أسد، فإن ذلك مكابرة وعناد، ولكن هو دائر بين أمرين:

[ص/١/٢٤٠] **أحدهما**: أن يدعي أن جميع الألفاظ حقائق[(١)]، ويُكْتَفى في كونها/ حقائق بالاستعمال في جميعها[(٢)]. وهذا مسلَّم ويرجع البحث لفظياً؛ فإنه حينئذ يُطْلِق الحقيقةَ على المُسْتَعْمَل، وإن لم يكن بأصل الوضع[(٣)]، ونحن لا نُطْلِق ذلك[(٤)].

وإن أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع[(٥)]، قال القاضي في «مختصر التقريب»: «فهذه مُرَاغمة[(*)] الحقائق[(٦)]، فإنا نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد، ولو قيل: البليد حمار على الحقيقة، كالدابة المعهودة، وأنَّ تناول الاسم لهما متساوٍ في الوضع ـ فهذا دُنُوٌّ مِنْ جحد

(١) أي: حقائق في معانيها.

(٢) أي: يُكتفي في الدلالة على أن الألفاظ حقائق في معانيها بالاستعمال في جميع تلك المعاني، فالاستعمال يدل على أن الجميع حقيقة.

(٣) أي: إذا كان مرادك بالحقيقة: هو اللفظ المستعمل. قَسِيم المهمل، فنحن مسلِّم لك هذا، ويكون الخلاف بيننا لفظياً؛ إذ الحقيقة عندنا: هي اللفظ المستعمل بأصل الوضع اللغوي، فكل استعمال له بغير هذا الأصل يكون مجازاً، وأنت تعد جميع استعمالاته سواء كان بأصل الوضع أو بغيره حقيقة، فهذا اختلاف في الاصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٤) أي: لا نطلق الحقيقة على مطلق الاستعمال، بل على الاستعمال بأصل الوضع اللغوي.

(٥) أي: أنَّ مَنْ يقول بأن جميع الألفاظ حقائق في جميع معانيها إما أن يجعل الحقيقة: هي اللفظ المستعمل، كما سبق بيانه، أو أن يريد بذلك أن جميع الألفاظ مع معانيها متساوية في أصل الوضع اللغوي، فكل معانيها حقيقةٌ بناءً على أنها متساوية في أصل الوضع اللغوي، فالمجاز المدَّعى يساوي الحقيقة في أصل الوضع اللغوي، فليكن الكل حقيقة لعدم الفرق بينهما.

(*) في المطبوعة ١/١٩٤، وشعبان ١/٢٩٨: «مزاحمة». وهو خطأ.

(٦) في (ص): «للحقائق».

الضرورة»[1]. قال: «وكذلك مَنْ زعم أن الجدار له إرادة حقيقةً تمسكاً بقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[2] عُدَّ ذلك مِنْ مُسْتشنع الكلام»[3][4].

قال: (الثالثة: شَرْط المجاز العلاقة المعتبرُ نوعُها، نحو[5]: السببية القابلية، مثل: سال الوادي. والصورية كتسميته اليد قدرة. والفاعلية مثل: نزل السحاب. والغائية كتسمية العنب خمراً).

لا بد في التجوز من لفظ الحقيقة إلى المجاز مِنْ علاقة بينهما. [6]ولا يُكْتَفى بمجرد[6] الاشتراك في أمر ما من الأمور، وإلا لجاز[*] إطلاق اسم[7] كل شيء على كل[8] ما عداه؛ لأنه ما من شيء إلا ويشارك كل[9] ما عداه في أمر من الأمور، بل لا بد من المناسبة والمشاركة في أمر [10]خاصٍ ظاهر[10]. وهل يَكْفي وجود تلك العلاقة في التجوز، أم لا بد من اعتبار العرب لها، أي[11]: بأن تستعملها فيه؟ اختلفوا فيه[12] على مذهبين: اختار الإمام والمصنف أنه لا بد من ذلك[13]، وهذا ما أشار إليه بقوله: «**المعتبر**

---

(١) أي: الأمور البدهية القطعية.

(٢) سورة الكهف: الآية ٧٧.

(٣) انظر: التلخيص ١/ ١٩٣.

(٤) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/ ٤٦٢، التحصيل ١/ ٢٣٥، الحاصل ١/ ٣٥٩، نهاية الوصول ٢/ ٣٢٢، نهاية السول ٢/ ١٦٣، السراج الوهاج ١/ ٣٥٦، بيان المختصر ١/ ٢٣٠، فواتح الرحموت ١/ ٢١١، شرح الكوكب ١/ ١٩١.

(٥) سقطت من المطبوعة ١/ ١٩٤، وشعبان ١/ ٢٩٨.

(٦) في (ت): «ولا يكفي مجرد».

(*) في المطبوعة ١/ ١٩٥، وشعبان ١/ ٢٩٨: «والجار». وهو خطأ.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) سقطت من (ت)، و(ص).

(٩) سقطت من (ت).

(١٠) في (ت): «ظاهر خاص».

(١١) سقطت من (ت).

(١٢) سقطت من (ت).

(١٣) أي: من استعمال العرب. وانظر: المحصول ١/ق١/ ٤٥٦.

نوعها». وصحح ابن الحاجب أنه لا يشترط ذلك[1][2].

والخلاف إنما هو في الأنواع، لا في جزئيات النوع الواحد وإنْ أوهمه كلام بعضهم، فالقائل بالاشتراط يقول: لا بد وأن تتجوز العرب بالسبب(*) عن المسبب مثلاً. وخصمه يقول: يكفي وجود العلاقة[3]. وهذا معنى قول المصنف: «**نوعها**»[4].

ومما ننبه عليه قبل الخوض في تعدادها(*): أنا إذا أوردنا مثالاً لجهة من جهات التجوز ـ فلسنا قاضين عليه بأنه لا يشتمل على جهة أخرى من جهات التجوز، بل يجوز فيه[5] اجتماع جهتين وثلاثة، فلا يُفْهم من قولنا: مثال الجهة الفلانية كذا ـ الاختصاصُ بتلك الجهة، بل شَرْطه أن يشتمل على تلك الجهة مع قطع النظر عن غيرها من الجهات/، وإن كان مشتملاً على جهة أخرى فإنما [6]لم ننبه[6] عليها؛ لأنا نذكر لها مثالاً آخر. [ص١/٢٤١]

الجهة الأولى: السببية:

وهي إطلاق اسم السبب على المسبب، وإن شئت قلت: اسم[7] العلة على المعلول. وهي أربعة أقسام: قابليةٌ. وقد يقال لهذا القسم: مادة وعنصراً، وصوريةٌ، وفاعليةٌ، وغائية.

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).
(٢) انظر: بيان المختصر ١/١٨٨.
(*) في المطبوعة ١/١٩٥، وشعبان ١/٢٩٩: «بالتسبب». وهو خطأ.
(٣) أي: وإن لم تستعمله العرب.
(٤) أي: فاشتراط الاستعمال عند مَنْ يقول به ـ كالمصنف ـ إنما هو في استعمال النوع، لا في استعمال جزئيات النوع الواحد. وهذا يفيد أن محل الخلاف في اشتراط الاستعمال إنما هو في استعمال الأنواع، لا في جزئيات النوع الواحد.
(*) في المطبوعة ١/١٩٥، وشعبان ١/٢٩٩: «مقدارها». وهو خطأ.
(٥) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٩٥، وشعبان ١/٢٩٩.
(٦) في (ت): «لم ينبه».
(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٩٥، وشعبان ١/٢٩٩.

واعلم أن كل مُتَكَوِّن في الوجود لا بد له من هذه الأسباب الأربعة، نحو: السرير: مادته الخشب والحديد، وفاعله النجار، وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع عليه. فسميت الثلاثة الأُوَل أسباباً؛ لتأثيرها في الاضطجاع، فلولا الخشب والحديد ما تماسك، ولولا الفاعل ما ترتب[1]، ولولا الانسطاح لما[2] تأتى عليه[3] الاضطجاع. وسمى الرابع سبباً؛ لأنه الباعث على هذه الثلاثة، فلولا استشعار النفس راحة الاضطجاع لما وقع في الوجود هذه الثلاثة، وهو معنى قولهم: أول الفكر آخر العمل. ومعنى [ك/١٣٢] قولهم: العلة الغائية عِلةُ العِللِ الثلاثةِ في الأذهان، ومعلولة/ العِلل الثلاثة في الأعيان[4].

فإن قلت: ما وجه انحصار الأسباب[5] في هذه الأربعة؟

قلت: لما كان السبب هنا: ما يتوقف عليه وجودُ الشيء ـ انحصرت في هذه الأقسام؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون داخلاً في ذلك الشيء أو خارجاً، والأول إما أن يكون الشيء معه بالقوة: وهو القابل، أو بالفعل: وهو الصورة العارضة له بعد التركيب. والثاني: إما أن يكون مؤثراً في [غ/٧٣/١] وجود ذلك الشيء: وهو الفاعل كالنجار، أو لا يكون: وهو/ الغاية الحاملة للمؤثِّر على التأثير، أي: الجلوس على السرير.

مثال الأول: وهو تسمية[*] الشيء باسم سببه القابلي[6] ـ قولُهم: سال الوادي. أي: ماء الوادي، فعبروا[*] عن الماء السائل بالوادي؛ لأن الوادي

(١) في (ت): «رتب».
(٢) في (ت): «ما».
(٣) سقطت من (ت).
(٤) أي: العلة الغائية هي الأول وجوداً في الذهن، والآخِر وجوداً في الخارج.
(٥) في (ت): «السبب».
(*) في المطبوعة ١/١٩٥، وشعبان ١/٣٠٠: «تسميته». وهو خطأ.
(٦) أي: ما يكون سبباً بالقوة، مثل مادة الشيء وعنصره.
(*) في المطبوعة ١/١٩٥: «فغيروا». وهو خطأ.

سبب قابل له، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب. هكذا مَثَّل به الإمام وأتباعه[(١)] منهم المصنف.

وفيه نظر؛ فإن الوادي ليس جزءاً للماء فلا يكون سبباً قابلاً له، والمادي[(٢)] في اصطلاحهم: جنسُ ماهيةِ الشيء. كما عرفت في الخشب مع السرير[(٣)].

مثال الثاني: وهو تسمية الشيء باسم سببه الصوري - إطلاق اليد على القدرة كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[(٤)] أي: قدرة الله فوق قدرتهم[(٥)]، فإن اليد/ صورةٌ خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشيء[(٦)]، [ص١/٢٤٢] فَشَكْلها[(٧)] مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع، وهو[(٨)] سبب

---

(١) انظر: المحصول ١/ق١/٤٤٩، التحصيل ١/٢٣٣، الحاصل ١/٣٥٤.

(٢) نسبة إلى مادة الشيء.

(٣) فجنس ماهية السرير الخشب. قال الإسنوي: «ويظهر أن هذا من باب تسمية الحال باسم المحل، أو من مجاز النقصان الآتي، وتقديره: ماء الوادي». نهاية السول ٢/ ١٦٥.

(٤) سورة الفتح: الآية ١٠.

(٥) قال ابن الجوزي رحمه الله تعالى في هذه الآية: «فيه أربعة أقوال:
أحدها: يد الله في الوفاء فوق أيديهم.
والثاني: يد الله في الثواب فوق أيديهم.
والثالث: يد الله عليهم في المنة والهداية فوق أيديهم بالطاعة. ذكر هذه الأقوال الزجاج.
والرابع: قوة الله ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم، ذكره ابن جرير وابن كيسان». زاد المسير ٧/٤٢٧، وانظر: تفسير القرطبي ١٦/٢٦٧، فتح القدير ٥/٤٧، تفسير ابن كثير ٤/ ١٨٥، التسهيل لعلوم التنزيل ص٦٤٢.

(٦) قال الجاربردي: «لأن اليد سبب صوري للقدرة؛ إذ بها يظهر البطش، والأخذ، والضرب، والدفع، وغير ذلك من الأفعال التي تخبر عن وجود القدرة». السراج الوهاج ١/ ٣٦٠.

(٧) أي: صورتها: وهو تجويفُ راحتها، وصِغَر عظمها، وانفصال بعضها عن بعض لتلتوي على الأشياء بقوة. نهاية السول ٢/١٦٦.

(٨) أي: شكل السرير وصورته.

صوري، فتكون اليد كذلك[1]، فإطلاقها على القدرة إطلاق لاسم السبب الصوري على المسبَّب. وإذا تأملت هذا فاعلم أن المثال انعكس على الإمام وأتباعه إلا الشيخ صفي الدين الهندي، فقالوا ومنهم المصنف: «كتسمية اليد قدرة»[2] والصواب: كتسمية القدرة يداً[3]. وكذا وقع في الآية الكريمة[4].

مثال الثالث: وهو تسمية الشيء باسم سببه الفاعلي[5] - قولهم: نزل السحاب. أي: المطر، فإن السحاب في العُرْف سببٌ فاعلي في المطر[6]، كما تقول: النار تحرق الثوب.

مثال الرابع: وهو تسمية الشيء باسم سببه الغائي - تسميتهم العنب بالخمر، كما في قوله تعالى حكايةً: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾[7] فأطلق العنب على الخمر[8]؛ لأن الخمرَ غايةٌ مقصودة من زراعة العنب وعصره عند بعض الناس/. [ت١/٩٤]

قال: (والمسببية: كتسمية المرض المُهلِك بالموت، والأول[9] أولى للاستلزام[10] على التعيين. ومنها: الغائية؛ لأنها علة في الذهن ومعلولة في الخارج).

---

(١) أي: تكون اليد سبباً صورياً.

(٢) انظر: المحصول ١/ق١/٤٤٩، التحصيل ١/٢٣٣، الحاصل ١/٣٥٤. قال الإسنوي: «وقد ذكره الإمام في المنتخب على الصواب». نهاية السول ٢/١٦٦.

(٣) كذا قال صفي الدين الهندي. انظر: نهاية الوصول ٢/٣٤٨.

(٤) أي: قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾.

(٥) في (ص): «الفاعل».

(٦) أي: فلولا السحاب لما نزل المطر، فالسحاب فاعل للمطر.

(٧) سورة يوسف: الآية ٣٦.

(٨) هذا سهو من الشارح رحمه الله تعالى؛ إذ الصواب: فأطلق الخمر على العنب. وهو قد نبَّه على مثل هذا السهو قبل قليل في إطلاق اليد على القدرة.

(٩) في (ت): «والأُولى».

(١٠) في (ص): «للالتزام».

العلاقة الثانية: المسببية:

وهي إطلاق اسم المسبب على السبب، مثل: تسميتهم المرض المُهْلِك موتاً؛ لأن الله تعالى جعل المرض الشديد في العادة سبباً للموت، وهنا بحثان أشار إليهما في الكتاب:

أحدهما: أن التجوز بلفظ السبب عن المسبب أولى من العكس؛ لأن السبب المعيَّن يستدعي مسبَّباً معيَّناً، والمسبب المعيَّن لا يستدعي سبباً معيَّناً بل سبباً ما، ألا ترى أن اللمس يدل على انتقاض الوضوء[1]، وانتقاض الوضوء لا يدل على اللمس؛ لجواز أن يكون بمسٍّ أو بول أو غيرهما. فلما كان فهمُ المسبَّب من السبب أسرع ـ كان التجوز به[2] في حالة الإطلاق[3] أولى.

ولقائل أن يقول: هذا[4] واضح على رأي مَنْ يجوِّز تعليلَ المعلولين المتماثلين بعلتين مختلفتين[5]؛ لأن العلم بالمعلول حينئذ لا يستلزم العلمَ بالعلة، وأما العلم بالعلة المعيَّنة فإنه يستلزم العلم بالمعلول المعيَّن، وأما من لم يجوز ذلك فقد يمنع هذا.

البحث الثاني: قد عرفت انقسام العلة الأولى إلى أربع علل، وأَوْلاها[6] العلة الغائية، وهذا معنى قول المصنف/ [ص١/٢٤٣]: «**ومنها الغائية**» أي: وأَوْلى منها الغائية؛ لأنها حال كونها ذهنية علة العلل، وحال كونها خارجية معلول العلل[7]، فقد حصل لها علاقتا[*] العلية والمعلولية، وكل واحدة

---

(١) فاللمس سبب، وانتقاض الوضوء مسبب.

(٢) أي: بالسبب عن المسبب.

(٣) أي: في حالة التكلم.

(٤) أي: كون فهم المسبب عن السبب أسرع.

(٥) لو قال: على رأي مَنْ يجوز تعليل المعلول الواحد بعلتين مختلفتين ـ لكان أوضح للمراد.

(٦) أي: أَوْلى العِلل.

(٧) فهي في الذهن أول وجوداً، وفي الخارج آخر وجوداً.

(*) في المطبوعة ١/١٩٦، وشعبان ١/٣٠١: «علاقتنا».

منهما علة(*) تُحَسِّنُ التجوز[1].

قال: (والمشابهة: كالأسد للشجاعِ والمنقوشِ، وتسمى الاستعارة).

العلاقة الثالثة: المشابهة:

وهي تسمية الشيء باسم شبيهه[2]، إما في صفة ظاهرة خاصة بمحل الحقيقة، كإطلاق اسم الأسد [3]على الشجاع، والحمار على البليد. وإما في الصورة كإطلاق اسم/ الأسد[3]، أو الفرس مثلاً على المنقوش المصوَّر في الحائط بصورته. [ك/١٣٣]

قوله: «**وتسمى الاستعارة**»، هذا يحتمل أن يعود إلى المنقوشِ وحدَه أي: ويُخَصُّ المنقوشُ الذي هو أحد قسمي المشابهة [4]بتسميته بالاستعارة[4]، وهذا لم نر أحداً ذكره. ويحتمل أن يعود إلى أصل[5] المشابهة أي: أن مجاز المشابهة مسمى بالمستعار[6].

وأما الإمام فإنه قال: إن المسمى بالاستعارة ليس إلا المُشَابِه المعنوي[7] كتسمية الشجاع أسداً[8]. وتبعه عليه صفي الدين الهندي[9].

(*) في المطبوعة ١/١٩٦، وشعبان ١/٣٠١: «على».

(١) أي: كل واحدةٍ مِنْ علاقتا العلية والمعلولية علة يحسن بها التجوز، فإذا أردنا بالغائية كونها علة فيكون المجاز في إطلاق المعلول على العلة، وإذا أردنا بها كونها معلولاً فيكون المجاز في إطلاق العلة على المعلول، ففي العلة الغائية مجازٌ من الطرفين: العلة عن المعلول، والمعلول عن العلة.

(٢) في (ت): «شبهه».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (غ): «بتسمية الاستعارة».

(٥) سقطت من المطبوعة ١/١٩٦، وشعبان ١/٣٠١.

(٦) في (ت): «بالمستعارة». وهو خطأ وسَبْق قلم من الناسخ. قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «وهذا النوع يسمى المستعار؛ لأنه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه إياه، ومنهم من قال: كل مجاز مستعار، حكاه القرافي». نهاية السول ٢/١٦٧.

(٧) كقولك: زيدٌ كالأسد. أما المُشَابِه الحسي وهو المنقوش على صورة الأسد مثلاً، فلا يدخل في الاستعارة.

(٨) هذا مفهوم كلام الإمام، وليس نص كلامه. انظر: المحصول ١/ق١/٤٥١.

(٩) انظر: نهاية الوصول ٢/٣٥١.

وعلى كل حال فالاستعارة بهذا الاصطلاح أخص من المجاز؛ لأنها مختصة ببعض أنواعه. وقيل: هما متساويان؛ لأن اللفظ إذا وضع لمعنى يستحقه ذلك المعنى بسبب الوضع، فيكون استعماله في غيره على وجه العارية.

قال: ([1]**والمضادة مثل: جزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها).**

العلاقة الرابعة[1]**: المضادة**[*]**:**

وهي تسمية الشيء باسم ضده. مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَاۖ﴾[2] أطلق على الجزاء سيئة مع أنه ليس بسيئة، و[3]مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾[4]. قال الإمام: ويمكن جعل هذا[5] من مجاز المشابهة؛ لأن جزاء السيئة يشبهها[6] في كونها[7] سيئة بالنسبة إلى مَنْ وَصَل إليه ذلك الجزاء.

ومن أمثلة الفصل[8]: تسميتهم البَرِّيَّة المُهْلِكة بالمفازة[*] تفاؤلاً، واستعمالهم صيغة الدعاء على الإنسان بمعنى الدعاء له[9] مثل قولهم: قاتله الله ما أحسن ما قال. ومِنْ هذا قوله ﷺ: «عليك بذات الدين تربت يداك»[10] عند

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/١٩٦، وشعبان ١/٣٠٢.
(*) في المطبوعة ١/١٩٦: «والمضارة».
(٢) سورة الشورى: الآية ٤٠.
(٣) سقطت الواو من (غ).
(٤) سورة البقرة: الآية ١٩٤.
(٥) أي: مجاز المضادة.
(٦) سقطت من (ت)، و(غ). وقوله: يشبهها، أي: يشبه السيئة.
(٧) هكذا عبارة المحصول ١/ق١/٤٥٢، ولكن لعل الأحسن: في كونه. أي: كون الجزاء.
(٨) أي: من أمثلة مجاز المضادة.
(*) في المطبوعة ١/١٩٦: «بالمغارة». وفي شعبان ١/٣٠٢: «بالمفارة». وكلاهما خطأ.
(٩) سقطت من (ت).
(١٠) متفق عليه، أخرجه البخاري ٥/١٩٥٨، في كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، رقم ٤٨٠٢، ولفظه: «فاظفر بذات الدين». ومسلم ٢/١٠٨٦ - ١٠٨٧، في كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين، رقم ١٤٦٦، ٧١٥، ولفظ أول الحديثين كالبخاري، والثاني: «فعليك بذات الدين...». وأخرجه بهذا اللفظ الثاني النسائي في السنن ٦/٦٥، كتاب النكاح، باب على ما تنكح المرأة، رقم ٣٢٢٦، والترمذي ٣/٣٩٦، =

مَنْ يقول المقصود بها الدعاء له[1] وبعضهم يقول: إن لم تظفر بذات الدين سُلِبْتَ البركةَ؛ [2]فافتقرتَ بذلك[2]. كذا حكاه الروياني في أوائل كتاب النكاح من البحر/ ، وحكى عن ابن شهاب الزهري[3] قولاً ثالثاً: وهو جعل اللفظ [ص١/٢٤٤] على حقيقته[4]، وأنه إنما قال له[5] ذلك لأنه رأى الفقر خيراً له من الغنى[6].

قال: (والكلية كالقرآن لبعضه).

العلاقة الخامسة: الكلية:

وهي إطلاق اسم الكل على الجزء. ومَثَّل له الإمام بإطلاق لفظ العام وإرادة الخاص[7]، وفيه نظر؛ لأن دلالة العموم من باب الكلية لا من باب الكل، والفرد منه[8] من باب الجزئية لا [9]من باب[9] الجزء، وتحقيق هذا يُتَلَقى مِنْ فاتحة كتاب العموم والخصوص من هذا الشرح، وسننتهي إليه إن شاء الله تعالى. والمصنف مَثَّل له بإطلاق لفظ القرآن على بعضه، وليس بجيد أيضاً؛ لأن القرآن من الألفاظ المتواطئة يطلق بالحقيقة على كله، وعلى بعضه عند التجرد من الألف واللام، وعند الاقتران بها إذا أريد بها[10]

= كتاب النكاح، باب ما جاء أن المرأة تُنكح على ثلاث خصال، رقم ١٠٨٦.

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): «فاصفرت يداك».

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهريّ، الفقيه أبو بكر الحافظ، أحد الأئمة الأعلام، وعالم الحجاز والشام. ولد سنة ٥٠هـ. كان من أسخى الناس. توفي سنة ١٢٣هـ، وقيل غير ذلك.
انظر: حلية ٣/ ٣٦٠، تذكرة ١/ ١٠٨، سير ٥/ ٣٢٦، تهذيب ٩/ ٤٤٥.

(٤) فيكون على هذا المعنى لا يصلح مثالاً لمجاز المضادة؛ لأنه محمولٌ على حقيقته.

(٥) سقطت من (ت)، وشعبان ١/ ٣٠٢.

(٦) انظر: شرح مسلم للنووي ٣/ ٢٢١، فتح الباري ٩/ ١٣٥، فيض القدير للمناوي ٣/ ٢٧١، نهاية المحتاج ٦/ ١٨١.

(٧) انظر: المحصول ١/ق١/ ٤٥٢.

(٨) أي: من العام.

(٩) سقطت من (ت)، و(غ).

(١٠) أي: بالألف واللام.

مطلق الماهية[1]. ويطلق[2] على ما يُراد منه إذا اقترن بالألف واللام وأريد بها معهودٌ إما كله وإما بعضه[3]، فإن اقترن بالألف واللام [4]ولا أريد بها معهود[4]، ولا أريد مطلق الماهية ـ كانت الألف واللام للعموم[5]، فيحمل على جميع القرآن؛ لأنه جميع ما يصلح له اللفظ[6]؛ لأن لفظ القرآن لم يطلق على غير الكتاب العزيز[7] بالحقيقة.

فإن قلت: لو كان لفظ القرآن من الألفاظ المتواطئة ـ لحنث الحالف على أن لا يقرأ القرآن بقراءة بعضه، كالحالف على أن لا يشرب الماء والعسل يحنث بقليله وكثيره، وقد ذكرتم في الحقيقة الشرعية أن المذهب المنصوص يقتضي[8] خلاف ذلك.

قلت: ليس هذا [9]كالحالف على أن[9] لا يشرب الماء والعسل وغير ذلك من الألفاظ المتواطئة، حيث يحنث فيها بالبعض؛ لأن تلك الحقائق أفرادها كثيرة لا تتناهى فلا يمكن الحمل فيها على العموم، بخلاف لفظ القرآن فإن أفراده سور القرآن وآياته، والحَمْل على العموم فيها ممكن؛ فوجب المصير إليه عند عدم العهد؛ لما قدمنا من أنه لم يطلق على غير الكتاب العزيز.

وإذا تقرر هذا فنقول: كان الأحسن أن يُمَثِّل لهذا النوع من المجاز

---

(١) وهي الألف واللام التي للجنسية. والمعنى: أن إطلاق لفظ: «قرآن»، أو «القرآن» بالألف واللام التي للجنسية ـ على بعضه ليس من قبيل المجاز.

(٢) أي: ويطلق القرآن.

(٣) فإذا قال شخصٌ: قرأت القرآن، والمعهود منه قراءة بعضه ـ فُهِم منه ذلك لا غيره. وإذا قال آخر: قرأت القرآن، والمعهود منه قراءة جميعه ـ فهم منه الجميع؛ لأن الألف واللام التي للعهد تدل على المعهود.

(٤) في (ص)، و(ك): «ولم يكن معهوداً»، وفي (غ): «ولا أريد معهود».

(٥) أي: الاستغراق.

(٦) في (ت)، و(غ)، و(ك): «اللفظة».

(٧) سقطت من (ت).

(٨) سقطت من (ت)، و(غ).

(٩) في (ت)، و(غ): «كالحلف على أنه».

بقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم﴾[1] أي: أناملهم[2].

قال/: (والجزئية: كالأسود للزنجي/، والأول أقوى للاستلزام). [ت/١/٩٥] [ص/١/٢٤٥]

العلاقة السادسة: الجزئية:

وهي إطلاق الجزء وإرادة الكل. كقولهم للزنجي أسود و[3] ليس كله أسود، ألا ترى إلى بياض عينيه وأسنانه، فيكون/ إطلاق الأسود على المجموع المركب من أعضائه ومن الجِلد وغيره - مِنْ باب إطلاق اسم الجزء على الكل. [4]هكذا مَثَّل[4] به في الكتاب تبعاً للإمام[5]. [ك/١٣٤]

ولقائل أن يقول: إطلاق الأسود على الزنجي إنما يكون مجازاً أن لو كان المراد به وصفُ جميعِ أعضائه بالسواد، وليس كذلك، بل مفهوم الأسود مَنْ قام السواد بظاهر جلده فقط، لا جميع أعضائه حتى العينين والأسنان؛ لأن ما ثبت له المشتق شيء له المشتق منه[6]، وذلك[7] أعم من

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩.

(٢) أي: ذُكر الكل وأُريد به الجزء، فالأصابع كل، والأنامل جزء، فأريد بالأصابع الأنامل. وقد اعترض الإسنوي رحمه الله تعالى على تمثيل الإمام وتمثيل المصنف كما فعل الشارح، ومثل بهذه الآية التي مَثَّل بها الشارح. انظر: نهاية السول ٢/١٦٧.

(٣) سقطت الواو من المطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٣.

(٤) في (ت): «هذا ما مثل».

(٥) انظر المحصول ١/ق١/٤٥٢.

(٦) توضيح الجملة بإعرابها: **أن**: حرف توكيد ونصب. **وما**: اسم موصول مبني على السكون في محل نصب اسمها. **ثبت**: فعل ماض. **له**: جار ومجرور متعلّق بثبت. **المشتق**: فاعل ثبت. وجملة الفعل والفاعل صلة الموصول لا محل لها من الأعراب. **شيء**: خبر أنَّ مرفوع، والعائد على «ما» الضمير المجرور؛ باللام في «له»، أو الضمير المستتر في اسم المفعول «المشتق»، تقديره هو، فهو نائب فاعلٍ لاسم المفعول، وهو عائد على «ما» الموصولة. **له**: جار ومجرور متعلّق بمحذوف خبر مقدَّم، وتقدير المحذوف: ثبت. **المشتق**: مبتدأ مؤخر. **منه**: جار ومجرور في محل رفع نائب فاعل. ومعنى الجملة: أن ما ثبت للمشتق منه - الذي هو السواد هنا - ثبت للمشتق - الذي هو أسود هنا - ولا يلزم أن يثبت للمشتق ما ثبت للمشتق منه بكامله فقد يثبت بعضه أو كله، فلا يلزم مِنْ وصفنا للزنجي بأسود ثبوت السواد بكامله له، حتى يكون أسود في كل أجزائه، بل يكفي السواد في البعض وهو الجلد.

(٧) أي: ثبوت المشتق منه «وهو السواد» للمشتق «وهو أسود».

كونه ثابتاً لكله أو بعضه، كما نقول لمكسور إحدى[1] الرجلين: أعرج. والأَوْلى أن يُمَثِّل لهذا النوع بقولهم: فلان يملك كذا رأساً من الغنم، أو ذَبَح كذا رأساً من البقر[2].

قوله: «**والأول**»[*] أي: إذا تعارض القسم الخامس والسادس فالأول الذي هو الخامس أولى من السادس؛ لأن الكل مستلزم للجزء[*]، والجزء لا يستلزم الكل، فكانت دلالة الأول أقوى لذلك.

قال: (والاستعداد: كالمسكر للخمر في الدَّنّ).

العلاقة السابعة: الاستعداد:

وهي تسمية الشيء المُسْتَعِدِّ لأمرٍ باسم ذلك الأمر. مثل: تسمية الخمر حال كونه في الدَّنِّ بالمُسْكِر[3].

ولقائل أن يقول: إذا كان الخمر اسماً لما يخامر[4] العقل - فلا يصدق حقيقةً إلا حال[5] مخامرته للعقل وهي حالة الإسكار؛ فيكون إطلاق الخمر على عصير العنب المودع في الدن مجازَ استعدادٍ، ويكون التمثيل

---

(1) في (ت)، و(ك)، و(غ): «أحد». وما أثبتناه أولى؛ لأن الرِّجْل أنثى. انظر: لسان العرب ١١/٢٦٧، المصباح المنير ١/٢٣٦، مادة (رجل).

(2) أي: ذُكر الرأس وأريد به الكل.

(*) في المطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٤: «والأولى». وهو خطأ.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٤: «للخبر». وهو خطأ.

(3) الدَّنُّ: هو الجرة الضخمة. قال في المصباح ١/٢١٥، مادة (دن): «الدن كهيئة الحُبِّ، إلا أنه أطول منه، وأوسع رأساً، والجمع دِنان، مثل: سَهْم وسِهام». وفي لسان العرب ١/٢٩٥، مادة (حبب): «والحُبُّ: الجرة الضخمة... وهو فارسي معرب.. وقال أبو حاتم: أصله حُنْبٌ فَعُرِّب، والجمع أَحْبَاب وحِبَبَةٌ وحِبابٌ».
والمراد أن الخمر حال كونه في الدن لا يُسْكِر؛ لأنه إنما يسكر حينما يصل إلى جوف الإنسان، فتسميته بالمسكر وهو في الدن مجاز، والعلاقة هي الاستعداد، أي: هو مسكر بالاستعداد.

(4) في (ص): «خامر».

(5) في (ت)، و(غ): «حالة».

بإطلاق الخمر [1]على هذا العصير لا بإطلاق المسكر على الخمر[2](1)، وقد يمثل لهذا[3] أيضاً بإطلاق الكاتب على العارف بالكتابة عند عدم[4] مباشرته لها، وكذا استعمال كل مشتق باعتبار الاستقبال[5].

قال: (والمجاوَرَة: كالراوية للقربة).

العلاقة الثامنة: المجاورة:

وهي تسمية الشيء باسم ما يجاوره. كإطلاق لفظ «الراوية» على «القربة» التي هي ظرف[*] للماء، فإن الراوية في اللغة: اسم للجَمَل والبغل والحمار الذي يُستقى عليه، كما قاله[6] الجوهري وأنشد لأبي النجم[7]:

تمشي من الرِّدَّة مَشْي الحُفَّلِ   مشْي الروايا بالمزاد الأثْقَلِ[8]

---

(1) سقطت من (ت).

(2) الماتن لم يطلق هذا، بل قَيَّده فقال: «كالمسكر للخمر في الدن». فقوله: في الدن - قيد لا إطلاق. فالخمر حقيقةً هي ما خامر العقل وهذا لا يكون إلا حالة الإسكار، والخمر في الدن ليست بخمرٍ ولا مسكرة حقيقة، لكنها خمر ومسكرة بالاستعداد، فإذا وصلت إلى الجوف خامرت العقل وأسكرت، فمثال الماتن صحيح، ومثال الشارح صحيح أيضاً، ولا تنافي بينهما.

(3)(4) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٤.

(5) كقولنا: الضارب غداً، القادم غداً، المسافر غداً... إلخ فهذه مشتقات أطلقت مجازاً، وهي من مجاز الاستعداد؛ لأن الوصف وهو المشتق لم يقم حقيقةً حال التكلم، بل يقوم في المستقبل، فالموصوف مستعدٌ الآن للوصف.

(*) في المطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٤: «طرفاً».

(6) في (ت): «قال».

(7) هو الفضل بن قُدَامة، أبو النجم العِجْليّ، من عِجْل، من شعراء العهد الأُمَويّ، انظر: الشعر والشعراء ٢/٦٠٣.

(8) انظر: الصحاح ٦/٢٣٦٥. والحُفَّل جمع حافِل: وهي الناقة أو الشاة الممتلئةُ ضرعُها باللبن، من قولهم: حَفَل اللبن في الضرع يَحْفِل حَفْلاً وحُفُولاً وتحفَّل واحتفل: اجتمع. انظر: لسان العرب ١١/١٥٦ - ١٥٧، مادة (حفل). والرِّدَّة: هي امتلاء الضرع من اللبن قبل النِّتَاج (أي: الولادة). انظر: الصحاح ٢/٤٧٣، لسان العرب ٣/١٧٤، تاج العروس ٤/٤٥٠، مادة (ردد). والرَّوَايا: جمع راوية: وهو البعير الذي يُسْتَقَى عليه الماء. انظر: لسان العرب ١٤/٣٤٦، مادة (روي). والمزاد، والمزادة: الظرف =

ثم إنه[1] أُطلق على القربة لمجاورتها له.

قال: (وتسمية الشيء باسم ما كان عليه: كالعبد).

[غ/١/٧٥] [ص/١/٢٤٦] هذه/ العلاقة/ وهي التاسعة ساقطة من[2] كثير من النسخ؛ لتقدمها في كلام المصنف في فصل الاشتقاق. وحاصلها: أن من المجازات تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كتسمية العبد الذي عَتَق بالعبد[3]، وتسمية مَنْ ضَرَب بعد انقضاء الضرب بالضارب على ما تقدم البحث فيه[4].

قال: (والزيادة والنقصان: مثل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5] (٦﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ٦)﴾)[7].

٨)العلاقة العاشرة: الزيادة:

وهو[9] أن يكون الكلام ينتظم بإسقاط شيء منه، فيحكم بزيادة ذلك الشيء. (١٠ومثاله١٠): قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[8]، فإن الكاف زائدة والتقدير: ليس مثله(*) شيء[11]، والدليل على أنها زائدة أنها لو لم

= الذي يُحمل فيه الماء، انظر: لسان العرب ٣/١٩٩، مادة (زيد). والمعنى والله أعلم: أن الشاعر يصف ناقته بكثرة اللبن وهي عشراء قبل نتاجها، وأنها بسبب امتلاء ضرعها تمشي مشي الحفَّل، ومشي الروايا اللاتي وُضع عليهن المزاد الأثقل.

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «في».

(٣) في (ت): «العبد».

(٤) ومن أمثلة هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ فأطلق عليهم يتامى باعتبار ما سبق، وإلا فهم حال الأمر بإتيانهم أموالَهم ليسوا يتامى.

(٥) سورة الشورى: الآية ١١.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) سورة يوسف: الآية ٨٢.

(٨) سقطت من (ت).

(٩) في (غ)، و(ك): «وهي».

(١٠) في (غ)، و(ك): «مثاله».

(*) في المطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٥: «كمثله». وهو خطأ.

(١١) قال القرافي رحمه الله تعالى في نفائس الأصول ٢/٧٩٠: قال العلماء: «الكاف» يجب =

تكن كذلك لكان التقدير: ليس مِثْلُ مِثْله شيء[1] إذ[*] الكاف بمعنى: مثل، فيكون له تعالى مِثْلٌ وهو محال، والغرض بالكلام نفيه.

وقد اعترض الناس على هذا التمثيل بأن الكاف في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ غير زائدة، وأجابوا عما ذُكِر بأجوبةٍ عدة، استحسن الأذكياء منها جوابَ مَنْ قال: لا نسلم أن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ المراد منه[2] نفي المثل، بل هو محمول على حقيقته: وهو نفي مِثْلِ مِثْله، ويلزم مِنْ نفي مِثْل المِثْل نَفْيُ المِثْلِ ضرورةَ أنَّ مِثْلَ المِثْلِ مِثْلٌ؛ إذ المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين[3]، فمتى كان زيدٌ مِثْلاً لعمرو ـ كانَ عمروٌ مِثْلاً له[4]، وقد نفى المثل[5].

وأُورد على هذا الجواب وجهان:

أحدهما: أنه يلزم أن لا يكون النص مفيداً[*] لنفي المثل ما لم يُضَم إليه هذه المقدمة[6]، والأُمَّة قد عَقَلَتْ منه[7] نفيَ المثل بدونها.

= أن تكون زائدة؛ لأنها لو كانت أصلية لكان معنى الكلام: «ليس مثلُ مثله شيء»، فتكون الآية تقضي أن له مثلاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأنك إذا قلت: ليس مثل ابن زيد أحد، يكون له ابن، فيتعين أن تكون الكاف زائدة، فيصير معنى الكلام: ليس مثله شيء. ولا يكون للكاف معنى ألبتة غير تأكيد نفي المثل عنه سبحانه وتعالى، كما تقدم النقل عن ابن جني أنه قال: «كل حرف زيد في كلام العرب فهو قائم مقام إعادة الجملة مرة أخرى»، فيكون معنى هذه الآية: ليس مثله شيء، ليس مثله شيء، مرتين للتأكيد.اهـ. فظهر من هذا الكلام أنه ليس مراد العلماء بزيادة الحرف عدم الفائدة، بل عدم معنى مضاف إلى معنى الكلام، وفائدته تأكيد معنى الكلام، فهو قائم مقام إعادة الجملة مرتين.

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٥.

(*) في المطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٥: «أن». وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني: انتفاءُ مِثْلِ المِثْل يستلزم انتفاءَ المِثْل بطريق الأولى؛ لأن مِثْل المِثْل مثلٌ، فهما متساويان، لأن كَلّاً منهما مماثل للآخر في كل شيء، فانتفاء أحدهما انتفاء للآخر.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: فيكون نفياً لهما.

(*) في المطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٥: «مقيداً».

(٦) وهي ما سبق قوله: إنَّ نفي مِثْل المثل يلزم منه نفيُ المثل... إذ المماثلة لا تتحقق إلا من الجانبين.

(٧) أي: من النص.

وأجاب عنه صفي الدين الهندي: «بمنع أن الأُمَّة بأسرها قد[1] عقلت منه ذلك من غير اعتبار تلك المقدمة، قال: وكيف يقال ذلك وفي الأمة مَنْ يُنْكِر أن يكون في كلام الله تعالى مجاز! ومنهم مَنْ ينكر أن يكون فيه زيادة لا معنى لها، ولا يمكن حمل الآية على نفي المثل إلا بعد الاعتراف بهذين الأصلين[2]، [3]بل القائلون بهذين الأصلين[3] جاز أن يفهموا منه[4] نفي المثل/ على سبيل الاستقلال، وجاز أن يفهموا ذلك منه بواسطة ما ذكرنا من المقدمة»[5]. [ك/١٣٥]

والثاني: أنه إذا[6] كان قد نَفَى مِثْل المِثْل والذات من جملة مِثْل المثل - لزم أن تكون الذات منفية، وهو أقوى الإيرادين.

وأجاب بعضهم عن هذا: بأن الذات لما كانت ثابتةً قطعاً بالبرهان القاطع الخارجي (*بقي ما عداها*)/ منفياً. [ص/١/٢٤٧]

وذكر القرافي في الجواب: أنه[7] إنما يلزم نفي الذات من جهة أنها(*) مِثْلٌ، فإنها بقيد المثلية أخصُّ منها من حيث هي هي[8]، ولا يلزم

(١) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/١٩٧، وشعبان ١/٣٠٥.

(٢) وهما إثبات المجاز، والإقرار بوجود زيادة لا معنى لها.

(٣) سقطت من المطبوعة ١/١٩٨، وشعبان ١/٣٠٥. وعبارة (ت): «بلى القائلون. . .» وفي نهاية الوصول ٢/٣٣٠: «على القائلين». فقد تحرفت «بل» إلى «على» ثم تَصَرَّف المحقق فجعل «القائلون» مجرورة بالياء «القائلين» ظناً منه أنها مجرورة بعلى، والصواب أنها «بل»، والمعنى لا يستقيم إلا بهذا.

(٤) سقطت من المطبوعة ١/١٩٨، وشعبان ١/٣٠٥. والضمير في «منه» يعود إلى النص.

(٥) انظر: نهاية الوصول ٢/٣٢٩ - ٣٣٠.

(٦) في (ص): «إنْ».

(*) في المطبوعة ١/١٩٨، وشعبان ١/٣٠٦: «نفى ما عداهما». وهو من الأخطاء الفاحشة.

(٧) في (ت)، و(غ): «بأنه».

(*) في المطبوعة ١/١٩٨، وشعبان ١/٣٠٦: «أنه». وهو خطأ.

(٨) سقطت من المطبوعة ١/١٩٨، وشعبان ١/٣٠٦.

من نفي الأخص نفي الأعم، فهذا النفي حق ولا يلزم نفي واجب الوجود[١].

ثم إن القرافي اعترض على هذا الجواب بما لا نطيل بذكره[٢][٣].

والتحقيق أن الجوابين خارجان عن صَوْب[٤] التحقيق، وإنما الجواب الدقيق الذي ليس بعده شيء ما قرره لنا[٥] غيرَ مرةٍ والدي أطال الله بقاه فقال: تقدير الكلام: ليس شيءٌ كمثله، فشيء[*] اسم ليس وهو المبتدأ، وكمثله الخبر، فالشيء الذي هو موضوع، قد نُفِيَ عنه المثل الذي هو محمول، فهو[٦] منفي عنه لا منفيٌ؛ فيكون[٧] ثابتاً، فلا[٨] يلزم أن تكون الذات المقدسة منفية[٩]، وإنما المنفيُّ مِثْلُ مِثْلِها، ولازمه نفي مثلها، وكلاهما منفي عنها[١٠]. والله أعلم.

العلاقة الحادية عشر: النقصان:

أي: المجاز بالنقصان في اللفظ[١١]. مثل: قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ

---

(١) فالآية اشتملت على نفي الأخص وهو نفي الذات من حيث المثلية، ولم تشتمل على نفي الأعم وهو نفي الذات من حيث هي هي، أي من حيث حقيقتها وماهيتها بدون أي قيد، فَيَؤُول الحال أن النفي إنما حصل للماثلة، وذلك ليس بمحال، بل واجب. انظر: نفائس الأصول ٢/ ٧٩١.

(٢) في (ت): «ذكره».

(٣) انظر: نفائس الأصول ٢/ ٧٩٠، ٧٩١.

(٤) صوب بمعنى صواب، يقال: قول صَوْب وصواب. انظر: لسان العرب ١/ ٥٣٥، مادة (صوب).

(٥) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/ ١٩٨: «فمشي». وهو خطأ.

(٦)(٧) أي: الشيء.

(٨) في (ك): «ولا».

(٩) لأن تقدير الآية: ليس ذاتٌ كمثلة، أي: كمثل ذاته. فالذات لله تعالى مثبتة، والمنفي هو المِثْلية.

(١٠) أي: عن الذات المقدسة.

(١١) قال الإسنوي في تعريف هذا النوع: هو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيعلم نقصانها. انظر: نهاية السول ٢/ ١٦٨.

﴿ٱلْقَرْيَةَ﴾[1] تقديره: واسأل أهل القرية، إذ القرية عبارة عن الأبنية وهي لا تُسأل.

ولقائل أن يقول: يحتمل أن يكون[2] الله خلق في القرية قدرة الكلام، ويكون ذلك معجزة لذلك النبي، ويبقى اللفظ على حقيقته. لا يقال: الأصل عدم هذا الاحتمال؛ لأنا نقول: هذا مُعَارَض بأن الأصل عدم المجاز، على أن هذا كله[3] مُفَرَّع على أن القرية اسم للأبنية المجتمعة، أما إنْ قلنا: إنها مُشْتَرِكة بينها وبين الناس المجتمعين/، إما باشتراك لفظي أو [ت١/٩٦] معنوي ـ فالاستدلال ساقط بالكلية. ثم الذي يدل على أن القرية حقيقة في الناس المجتمعين أيضاً قوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾[4] ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ﴾[5] ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾[6][7]؛ ولأن القرية مشتقة من «القَرْء»: وهو الجمع ومنه:

---

(١) سورة يوسف: الآية٨٢.

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/١٩٨، وشعبان ١/٣٠٦.

(٣) أي: القول بالمجاز، وأن المراد أهل القرية لا القرية.

(٤) سورة الأنبياء: الآية ١١.

(٥) سورة الحج: الآية ٤٨.

(٦) سورة قصص: الآية ٥٨.

(٧) فالظلم والبطر لا يكونان من البنيان، بل من الناس، وكذا الإهلاك إنما يقع على الناس لا على البنيان. وهذا الاستدلال بهذه الآيات على أن المراد بالقرية هم الناس المجتمعون يَرِد أيضاً على آية: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ فإنها يمكن أن تدل على أن المراد بالقرية هم الناس المجتمعون، لكن دلالة هذه الآيات ليست صريحة؛ إذ يمكن تأويل آية ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ﴾: أي: وكثيراً قصمنا من أهل قرية.
انظر: تفسير أبي السعود ٦/٥٨: وكذا آية الحج: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا﴾. قال أبو السعود ٦/١١٢: «أي: وكم من أهل قرية، فحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه في الإعراب ورجع الضمائر والأحكام مبالغة في التعميم والتهويل».
وكذا أيضاً آية القصص: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾ أي: وكثير من أهل قرية. فالحاصل أن الاستدلال بهذه الآيات على كون «القرية» تطلق حقيقة على الناس المجتمعين ليس صريحاً، بل هو كالاستدلال بآية ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ على أن المراد بالقرية في الآيات الثلاث السابقة: هو الناس المجتمعون، أي: هو استدلال لا يزيد الدلالة وضوحاً، بل كل الآيات دالة على معنى القرية من جهة واحدة محتملة. والله تعالى أعلم.

قرأت الماء في الحوض، أي: جمعته[1]، ومنه: القِرا[2]: وهو الضيافة لاجتماع الناس لها. وهذا كله حَرَكة البحث والنظر. والأول هو المُرْتَضى أعني: أن المراد سؤال أهل القرية، كيف والشافعي رضي الله عنه قد نص عليه في «الرسالة»، ونَقَله عن أهل العلم باللسان وسَمَّى هذه الآية وأمثالها بالصنف[3] الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره [4]فقال ما نصه: «باب الصنف الذي يدل لفظه على باطنه دون ظاهره[5]»[4]. قال الشافعي: «قال الله جل ثناؤه وهو/ يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ ۝٨١ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ/ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[6] فهذه الآية في معنى الآيات قبلها لا يختلف أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطِبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا يُنَبئان عن صدقهم»[7]. انتهى. [ص/٢٤٨/١] [غ/٧٦/١]

وهنا[8] مباحثتان:

إحداهما: أن[9] العادّين لهذين النوعين[10]: العاشر والحادي عشر - ذكروه في المجاز الإفرادي، وكيف يكون ذلك[11] في مجاز النقصان، والمجاز في المفرد: هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول،

---

(١) انظر: لسان العرب ١/١٢٨، مادة (قرأ)، ١٥/١٧٨، مادة (قرا).

(٢) في (ص): «القراء». وفي اللسان ١٥/١٧٩ مادة (قرا): وقَرَى الضيف قِرّى وقَراء: أضافه.

(٣) في (ت): «الصنف».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) فالقرية في الظاهر هي البنيان، وفي الباطن هي الناس.

(٦) سورة يوسف: الآيتان ٨١، ٨٢.

(٧) انظر: الرسالة ص٦٤.

(٨) في (غ): «وهاهنا».

(٩) سقطت من (غ).

(١٠) وهما المجاز بالزيادة، والمجاز بالنقصان.

(١١) أي: المجاز الإفرادي.

والمحذوف لم يستعمل البتة[1]، والمجاز بالزيادة كذلك؛ لأن الزائد لم يستعمل البتة في شيء[2]؟

وهذا السؤال قد شاع وذاع، وأجاب عنه والدي أحسن الله إليه: بأن هذا[3] لفظ[4] مستعمل في غير ما وضع له، فصدق عليه تعريف المجاز الإفرادي. قال: وذلك لأن قوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ موضوع لسؤالها، مستعمل في سؤال أهلها فكان مجازاً[5]. وليس هو مجاز في التركيب، فإن مجاز التركيب مثل قولك: أنبتَ الربيعُ البقلَ، لفظ مستعملٌ في موضوعه[6] مقتضاه إسناد الإنبات إلى البقل[7]، ولكنا عَلِمنا بالعقل أنه ليس كذلك، وإنما هو من الله تعالى، فقلنا: إنه مجاز عقلي. ولم نُرد بقولنا: المجاز بالزيادة والنقصان ـ أن اللفظة الزائدة وحدها، أو الناقصة وحدها مجاز. [ك/١٣٦] قال: ومن تأمَّل قول الإمام[*] في قوله تعالى/: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[8] فَهِم ذلك[9]، ولا يقال: إنه حينئذ يصير مجازاً في التركيب؛ لأنا لا نعني بمجاز التركيب إلا إسناد الفِعْل إلى الفاعل وهو الذي يكون الإسناد فيه من جهة الموضوع اللغوي صحيحاً، وإنما جاء

---

(١) أي: كيف يجعل المحذوف في المجاز في المفرد، والمجاز في المفرد: هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً. والمحذوف لم يستعمل أصلاً.

(٢) أي: في شيء من المعاني؛ لأن الزيادة تعني عدم المعنى، الذي يعني عدم الاستعمال، فهو في حكم المحذوف.

(٣) أي: المجاز بالزيادة أو النقصان.

(٤) في (غ): «اللفظ».

(٥) أي: أطلق القرية وأراد أهلها، فاستعمل المحذوف بالمذكور، أي: استعمل المعنى المحذوف باللفظ المذكور؛ لدلالة القرينة عليه.
والحاصل أن إرادته للمعنى المحذوف (أهل القرية) استعمالٌ، وتعبيره عنه بحذف بعضه مجاز، فَحَذَف لفظَ «الأهل» ذكراً، واستعمله معنى.

(٦) سقطت من المطبوعة ١٩٨/١، وشعبان ٣٠٧/١.

(٧) هذا خطأ من الناسخ أو سهو من المؤلف لأن الصواب إسناد الإنبات إلى الربيع.

(*) في المطبوعة ١٩٨/١، وشعبان ٣٠٨/١ «الإسلام».

(٨) سورة الشورى: الآية ١١.

(٩) انظر: المحصول ١/ق١/٣٩٩، ٤٠٠.

المجاز من جهة العقل[1]، حتى لو فرض هذا الكلام من كافر يعتقد حقيقته لم يكن مجازاً[2]. وهذا جواب نفيس.

الثانية: أن الإمام عدَّ المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان مع تغايرهما وتقابلهما نوعاً واحداً[3]، وبه أشعرت عبارة الكتاب، وعليه جرى سائر أتباع الإمام إلا الشيخ صفي الدين الهندي فإنه عَدَّهما نوعين كسائر المحققين[4]، وقد يعتذر عن الإمام بأنه لما كان مدار الأمر في هذين المجازين على شيء/ واحد: وهو أن تستفيد الكلمةُ حركةً لأجل إثبات مزيدٍ مستغنى [ص١/٢٤٩] عنه[5]، أو حذف شيء لا بد منه[6] - جُعِلا نوعاً واحداً؛ لأن الكلمة نقلت عن حكم كان لها إلى حكم آخر لم يكن لها في الأصل، (*وذلك كافٍ في وصفها*) بالمجاز، كما أنها توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي إلى معنى آخر. وبيان انتقالها عما كان لها من الحكم إلى غيره أن «المِثْل» في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ اكتسى[7] الجر بزيادة الكاف، وكان حكمه في الأصل النصب، فالجر فيه مجاز. والقرية في قوله: ﴿وَسْـَٔلِ

---

(١) لأن العقل يحيل أن يكون الربيع هو الفاعل الحقيقي.

(٢) يعني: لو فُرض أن كافراً دهرياً يعتقد أن الربيع هو الفاعل الحقيقي - لم يكن ذلك مجازاً عنده، فهذا علامة مجاز التركيب، صحة إرادة المعنى الحقيقي من جهة اللغة، ومن جهة الدهري.

(٣) انظر: المحصول ١/ق١/ ٤٥٤.

(٤) انظر: نهاية الوصول ٢/ ٣٥٥.

(٥) مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فالكاف مزيدة، ولولاها لكانت حركة كلمة «مثلِه» الفتحة؛ لأنها خبر «ليس» مقدم، فاستفادت كلمة «مثله» من الكاف حركة الكسرة.

(٦) الضمير في قوله: «منه» يعود إلى «شيء» لا إلى «حذف»، والمعنى: أو حذف شيءٍ لا بد من ذكره، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ فإن تقدير كلمة: «أهل» قبل القرية ضروري؛ لتعذر سؤال الأبنية، فهنا استفادت كلمة «القرية» حركةً مِنْ حذف كلمة: «أهل»، وهي الفتحة، وكان أصل حركتها لو ذكرت كلمة: «أهل» الكسرة.

(*) في المطبوعة ١/ ١٩٩، وشعبان ١/ ٣٠٨: «وذلك كان في وضعها». وهو تحريف.

(٧) سقطت من المطبوعة ١/ ١٩٩، وشعبان ١/ ٣٠٨. والأحسن أن يقول: اكتسب.

﴿ٱلْقَرْيَةَ﴾ اكتسيت[1] النصب؛ لأجل حذف المضاف وإقامتها مقامه، وكان واجبها في الأصل الجر، فالنصب[2] مجاز. وقد يلوح من هذا التقرير وجهُ عَدِّ هٰذين النوعين من مجاز الإفراد[3]، ويقال: المجاز إنما وقع في الجر والنصب لِسبب[4] الزيادة والنقصان، ولكن هذا بعيد[5]. ومع الجواب المتقدم لا يحتاج إلى الشنيع[6] بمثل هذه التخيلات.

قال: (والتعلق: كالخلق للمخلوق).

العلاقة الثانية عشر: التعلق:

التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول، أو اسم الفاعل. ويدخل فيه أقسام:

أحدها: إطلاق اسم المصدر على المفعول كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[7] أي: مخلوقاً آخر. ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾[8] أي: مخلوق الله. ﴿كِتَٰبٌ كَرِيمٌ﴾[9] أي: مكتوب. وعلى ذِكر هذا القسم اقتصر في الكتاب.

وثانيها: عكسه[10]، ومنه قوله تعالى: ﴿بِأَييِّكُمُ ٱلْمَفْتُونُ﴾[11] أي:

---

(١) في (ص): «اكتسبت».

(٢) في (ص): «فالنصب فيه». ولم ترد لفظة «فيه» في باقي النسخ، ولعله خطأ من جهة اللفظ؛ لأن الضمائر المتقدمة كلها عائدة على القرية، وهي مؤنثة، والظاهر أنها من زيادة الناسخ، وقد وردت «فيه» في المطبوعة ١٩٩/١، وشعبان ٣٠٨/١.

(٣) يعني: لأن التغير في الكلمة ذاتها، لا في نسبتها، فتغيرت من النصب إلى الجر، أو العكس، وكل هذه تغيرات في المفرد.

(٤) في (ص): «بسبب».

(٥) وبُعْده بسبب أن الحركات الإعرابية دالة على النِّسَب.

(٦) في (ك): «الشَّنِع». وفي (ص): «التشنع». وفي (غ): «التشبع». وهذه الأخيرة خطأ.

(٧) سورة المؤمنون: الآية ١٤.

(٨) سورة لقمان: الآية ١١.

(٩) سورة النمل: الآية ٢٩.

(١٠) أي: إطلاق اسم المفعول على المصدر.

(١١) سورة القلم: الآية ٦.

الفتنة. وهذا على رأي مَنْ يقدِّر المصدر، وأما مَنْ يقول الباء زائدة والتقدير: أيكم المفتون، فلا يصح له التمثيل بها[1].

وثالثها: إطلاق اسم الفاعل على المفعول نحو ﴿مِن[2] مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[3] أي: مدفوق. و﴿عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾[4] أي: مرضية.

ورابعها: عكسه مثل قوله تعالى: ﴿حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[5] أي: ساتراً. وقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا﴾[6] أي: آتياً.

وخامسها: إطلاق المصدر على اسم الفاعل نحو قولهم: رجل عَدْل، أي: عادل. وصَوْم، أي: صائم. ومنهم مَنْ يقول: التقدير: ذو عدل وذو صوم، فعلى هذا يكون مِنْ مجاز الحذف لا مما نحن فيه.

وسادسها: عكسه مثل: قم قائماً، أي: قياماً. واسكت ساكتاً، أي: سكوتاً. وقد نجز شَرْح ما أورده المصنف من العلاقات، وهي وإن كانت (*اثنتي عشرة*) علاقة فهي أيضاً في الحقيقة اثنان وعشرون قسماً؛ لأن العلاقة السببية مشتملة على أربعة/ أقسام، والمشابَهة على قسمين كما [ص/١/٢٥٠] تقدم، والاستعداد أيضاً على قسمين؛ لأن المستعد للشيء تارة يكون ذلك الشيء قريباً منه كالإسكار بالنسبة/ إلى العُقَار في الدَّنِّ، وتارة يكون بعيداً [ت/١/٩٧] كتسمية الطفل بالكاتب والعالم، ولا يخفى أن القريب أولى من البعيد/ عند [غ/١/٧٧] التعارض. والتعلق على ستة أقسام، وأنت قريب العَهْد به.

ولنُوصِل الأقسام إلى ستةٍ وثلاثين فنقول:

---

(١) في (ت)، و(غ)، و(ك): «بهذه».
(٢) سقطت من (ت).
(٣) سورة الطارق: الآية ٦.
(٤) سورة الحاقة: الآية ٢١.
(٥) سورة الإسراء: الآية ٤٥.
(٦) سورة مريم: الآية ٦١.
(*) في (ت)، و(ص)، والمطبوعة ٢٠١/١، وشعبان ٣٠٩/١: «اثنتي عشر». وهو خطأ.

الثالث والعشرون: اسم اللازم على الملزوم كالمس على الجماع.

الرابع[1] والعشرون: عكسه، كقوله تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ﴾[2] أي: يدل، والدلالة لازم من لوازم الكلام[3].

الخامس والعشرون: تسمية الحال باسم المحل، كتسمية الخارج المستقذَر بالغائط، ومنه: لا فُضَّ فُوك، أي: أسنانُك[4].

السادس والعشرون: عكسه، كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[5] أي: في الجنة لأنها محل رحمته[6].

السابع والعشرون: تسمية البدل باسم المبدل، مثل:

[ك/١٣٧] يأكلن كلَّ ليلةٍ إُكافاً[7]. أي: ثمن إكاف/[8].

الثامن والعشرون: عكسه، كتسمية الأداء بالقضاء في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[9] أي: أديتم[10].

---

(١) في (ت): «والرابع».

(٢) سورة الروم: الآية ٣٥.

(٣) يعني: أطلق الملزوم وهو الكلام، وأراد اللازم وهي الدلالة.

(٤) فالمحل: الغائط، والفم. والحال: الخارج المستقذر، والأسنان.

(٥) سورة آل عمران: الآية ١٠٧.

(٦) فذكر الحال وهي الرحمة، وأراد المحل وهي الجنة.

(٧) هذا عَجْز بيت ذكره في لسان العرب من غير نسبة، وصَدْرُه:
إنَّ لـنـا أحْـمِـرةً عـجـافـا
لسان العرب ٩/٩.

(٨) أي: ذكر المبدل، وأراد به البدل. فالإكاف الذي يُوضع على البعير والحمار والبغل - لا يؤكل، وإنما المراد أَكْل ثمنه، فثمن الإكاف بدل عن الإكاف؛ لأن الإكاف هو الذي يباع ويُطْعم بثمنه، فالثمن عوض عنه.
فائدة: الإكاف يقال له: الوُكاف والوِكاف والأُكاف والإِكاف، أربع لغات. انظر: لسان العرب ٩/٨، مادة (أكف)، ٩/٣٦٤، مادة (وكف).

(٩) سورة النساء: الآية ١٠٣.

(١٠) فالقضاء بدل، والأداء مبدل؛ لأنه الأصل.

التاسع والعشرون: إطلاق المُنَكَّر وإرادة المُعَيَّن، مثل: ﴿أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾[1] عند مَنْ يقول: كانت معيَّنة[2].

الثلاثون: عكسه، مثل: ﴿ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾[3] عند مَنْ زعم[4] أن المأمور به دخولُ أيِّ بابٍ كان[5].

الحادي والثلاثون: إطلاق النكرة وإرادة الجنس، مثل: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ[6] مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾[7].

الثاني والثلاثون: إطلاق المُعَرَّف[*] باللام وإرادة الجنس مثل: الرجل خير من المرأة[8]. والدينار خير من الدرهم.

الثالث والثلاثون: إطلاق اسم المقيَّد على المطلق، كقول [9]شريح القاضي[9]: «أصبحتُ ونصفُ الناس عليَّ غضبان». فإنه أراد بالنصف البعض المطلق، لا المقيد بالتعديل والتسوية[10]، ومنه قول الشاعر:

إذا مِتُّ كان الناس نصفين[11] شامتٌ ... وآخرُ مُثْنٍ بالذي كنت أصنعُ[12]

---

(1) سورة البقرة: الآية ٦٧.
(2) انظر: التفسير الكبير للرازي ٣/ ١٢٢.
(3) سورة النساء: الآية ١٥٤.
(4) في (ت): «يزعم».
(5) انظر: التفسير الكبير ٣/ ٩٤.
(6) فالمراد بالنفس هنا ماهيتها وجنسها، أي: جنس نفس الإنسان، لا الذات المفردة.
(7) سورة الانفطار: الآية ٥.
(*) في المطبوعة ١/ ٢٠١، وشعبان ١/ ٣١٠: «الموت». وهذا الخطأ يغني عن التعليق.
(8) فالمعنى: ماهية الرجل خير من ماهية المرأة.
(9) في (ت): «القاضي شريح».
(10) يعني: أن بعض الناس غضبان عليه، سواء كان هذا البعض نصف الناس أو أقل أو أكثر، فلا يريد بالنصف النصف العددي.
(11) في (غ)، و(ك): «نصفان».
(12) والبيت للعُجير السلولي، كما في خزانة الأدب ٩/ ٧٢، والشطر الأول فيه: «إذا مِتُّ كان الناسُ صنفانِ شامتٌ». قال البغدادي في الخزانة ٩/ ٧٣: «وقوله: إذا مِتُّ كان الناسُ».. إلخ - هو مِنْ شواهد سيبويه على أنَّ كان فيها ضمير الشأن، وهو اسمها، =

الرابع والثلاثون: عكسه: كقوله تعالى ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾[1] عند مَنْ يقول: المراد بها رقبة مؤمنة. وهذا غير إطلاق المنكَّر وإرادة المعرَّف؛ لأن المطلق غير المنكَّر[2]، نعم قد يقال: إن المطلق من حيث كونُه جزءاً للمقيَّد/ مذكور فيما تقدم من إطلاق الجزء على الكل[3]. [ص١/٢٥١]

الخامس والثلاثون: إطلاق اسم[4] آلة الشيء على الشيء، كإطلاق اللسان على الكلام أو الذكر، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿وَٱجۡعَل لِّي لِسَانَ صِدۡقٖ[6] فِي ٱلۡأٓخِرِينَ﴾[7]. وكما يقال: كتب القلم[*] كَيْت[8] وكَيْت. وقد يقال برجوع[9] ذلك[10] إلى إطلاق اسم

= وجملة: الناس صنفان ـ خبرها. وروى ابن الأعرابي البيت كذا:

إذا مِتُّ كان الناسُ صِنفَيْنِ شامتٌ ... ومُثْنٍ بِنيرَيْ بَعْضِ مَا كنتُ أصنَعُ

فكان على أصلها. والنِّيرانِ: العَلَمانِ في الثَّوب، وإنما يريدُ أنه يُثْنَى عليه بحُسْنِ فِعْلِه، الذي هو في أفعال الناسِ كالعَلَم في الثوب.

وخطَّأه أبو محمد الأسود وقال: الصواب الرواية الأولى في المصراع الثاني».

(١) سورة المجادلة: الآية ٣.

(٢) لأن المطلق يقابله المقيَّد، والمنكَّر يقابله المعرَّف، والمعرَّف غير المقيد، فكذا المطلق غير المنكَّر.

(٣) أي: قد يُعترض على هذا القسم بأنه داخل فيما تقدم، وهو إطلاق الجزء على الكل؛ إذ «الرقبة» جزء، «ورقبة مؤمنة» كلٌّ، فأطلق الجزء وأراد به الكل، فيكون هذا القسم داخلاً فيما تقدم، لا قسماً مستقلاً.

(٤) سقطت من المطبوعة ١/٢٠٢، وشعبان ١/٣١٠.

(٥) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٦) أي: ذِكْر صدق.

(٧) سورة الشعراء: الآية ٨٤.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٢٠٢، وشعبان ١/٣١١: «العلم». وهو خطأ. والمعنى: أنه أطلق القلم وأراد الكاتب.

(٨) سقطت من (ت).

(٩) في (ت): «رجوع».

(١٠) أي: رجوع هذا القسم.

المحل على الحال، والتحقيق أنه غيره؛ لأن آلة الشيء [1]قد تكون مَحَلاً له وقد لا تكون[2].

السادس والثلاثون: تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه[1]، كتسمية المريض ميتاً في قوله ﷺ: «اقرأوا على موتاكم يس»[3]. ومنه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾[4][5]، وهذا غير القسم الذي تقدم في كلام المصنف، أعني: مجاز الاستعداد؛ لأن المستعد[*] للشيء قد لا يؤول إليه، بل هو مستعد له ولغيره، كما أن العصير[*] قد لا يؤول إلى الخمرية[*] وإن كان مستعداً لها ولغيرها[6]. وابن الحاجب عَبَّر عن مجاز الاستعداد بتسمية الشيء باسم ما

(١) سقطت من (ت).

(٢) كالقلم، فإنه ليس محلاً للكتابة، بل محل الكتابة الورق ونحوه.

(٣) أخرجه أبو داود ٣/٤٨٩، في كتاب الجنائز، باب القراءة عند الميت، رقم ٣١٢١. وابن ماجه ١/٤٦٦ في الجنائز، باب ما جاء فيما يقال عند المريض إذا حضر، رقم ١٤٤٨. وأحمد في المسند ٥/٢٦ ـ ٢٧. والنسائي في عمل اليوم والليلة ١٠٧٤. والطبراني في الكبير ٢٠/٢١٩، رقم الحديث ٥١٠، ٥١١. وابن حبان ٧/٢٦٩ ـ ٢٧٠، حديث رقم ٣٠٠٢. والحاكم في المستدرك ١/٥٦٥ وقال: أوقفه يحيى بن سعيد وغيره عن سليمان التيمي، والقول فيه قول ابن المبارك، إذ الزيادة من الثقة مقبولة.

قال الدارقطني كما في تلخيص الحبير ٢/١٠٤: هذا حديث ضعيف الإسناد مجهول المتن، ولا يصح في الباب حديث.

(٤) سورة يوسف: الآية ٣٦.

(٥) فالمراد بالخمر هنا العنب، لأن الخمر لا تعصر، وإنما يعصر العنب، لكن لما كان مآله إلى الخمر سَمَّاه خمراً، وكذا المريض لما كان مآله إلى الموت سماه ميتاً.

(*) في شعبان ١/٣١١: «المستمد». وهو تحريف.

(*) في المطبوعة ١/٢٠٢، وشعبان ١/٣١١: «القصير».

(*) في المطبوعة ١/٢٠٢، وشعبان ١/٣١١: «الحمزية».

(٦) الصواب أن هذين القسمين ـ بناءً على ما مَثَّل به الشارح ـ قسم واحد، وما ذكره الشارح مِنْ فرق بين المثالين ليس صحيحاً، بل المعنى الذي فَرَّق به موجود فيهما، والدليل على ذلك أنه مَثَّل لمجاز ما يؤول إليه الشيء بمثال: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ وهو عينه مثَّل به لمجاز الاستعداد.

فإذا قال: المستعدُّ قد يئول وقد لا يؤول. قلنا: فكذلك الآيل قد يؤول وقد لا يؤول، فالعنب مستعد للخمرية، يعني: آيل إليها، ولكن قد يؤول وقد لا يؤول. =

يؤول إليه؛ بدليل أنه مثَّل بالخمر[1]، وذلك يوهم اتحاد القسمين[2]، وكذلك الإمام فإنه عَبَّر بتسمية إمكان الشيء باسم وجوده[3]، والحق افتراقُ القسمين. والناظر إذا أمعن نظرَه في جزئيات هذه الأقسام، ونَظَر إلى تفاوتها حصل على عدد كثير، وفيما ذكرناه كفاية[4].

قال: (الرابعة: المجاز بالذات لا يكون في الحرف؛ لعدم الإفادة. والفعلِ و[5]المشتقّ؛ لأنهما يتبعان الأصول. والعَلَمِ؛ لأنه لم يُنقل لعلاقة).

المجاز الواقع في الكلام قد يكون بالذات، أي: بالأصالة[6]، وقد يكون بالتبعية. فالمجاز بالذات لا يدخل في أشياء:

أحدها: الحرف؛ وذلك لأن مفهومه غير مستقل بنفسه، بل[7]

= وكذا تسمية المريض بالميت كما هو في الحديث يصح أن يكون من مجاز الاستعداد كما هو من مجاز ما يؤول إليه الشيء؛ لأن المريض قد لا يؤول مرضه إلى الموت وقد يئول، فيكون القسمان قسماً واحداً.

وأما على التمثيل الصحيح فهما قسمان، وما ذكره الشارح من الفرق صحيح، فمثال التسمية بما يؤول إليه الشيء: تسمية الدنيا بدار الفناء. فالدنيا لا بد وأن تفنى، فتسميتها بدار الفناء تسمية بما تؤول إليه. وكذا تسمية الحي ميتاً كما قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ تسمية للشيء باسم ما يئول إليه، فالحي لا بد وأن يموت. وفي هذين المثالين ونحوهما يصح الفرق بينهما وبين مجاز الاستعداد، والله تعالى أعلم.

(1) انظر: بيان المختصر ١/ ١٨٧، ١٨٨. ونص عبارته: «. . . أو آيل كالخمر».

(2) أَعْجَبُ من كلام الشارح هذا، إذ هو نفسه الآن مَثَّل للقسمين بنفس المثال، وزعم أن القسمين مختلفان، وهو تناقض ظاهر، والعذر فيه السهو الذي لا ينجو منه أحد.

(3) أي: أن تُطلق اسم الشيء قبل وجوده باعتبار إمكان وجوده، مثل: أن تطلق على الطفل: قارئ، وكاتب، وعالم. ومثل: أن تطلق على العنب خمراً. ومثل: أن تطلق على الخمر التي في الدن أنها مسكرة. وهكذا. انظر: المحصول ١/ق١/٤٥٢.

(4) انظر أنواع المجاز وأقسامه في: المحصول ١/ق١/٤٤٩، التحصيل ١/ ٢٣٢، الحاصل ١/ ٣٥٤، نهاية الوصول ٢/ ٣٤٧، نهاية السول ٢/ ١٦٤، السراج الوهاج ١/ ٣٥٩، مناهج العقول ١/ ٢٦٧، بيان المختصر ١/ ١٨٦، ١٨٧، شرح الكوكب ١/ ١٥٧.

(5) سقطت الواو من المطبوعة ١/ ٢٠٢، وشعبان ١/ ٣١١.

(6) يعني: بالاستقلال، فلا يكون مستفيداً المجاز من مجازٍ آخر.

(7) سقطت من (غ).

(1)ولا بد أن(1) يُضم إلى شيء آخر لتحصل الفائدة(2).

قال الإمام: «فإن ضُمَّ إلى ما ينبغي ضمه إليه كان حقيقة(3)، وإلا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد»(4)(5).

وقد اعترض عليه النقشواني(6): «بأن الحرف له(7) مسمى في الجملة، إذ ما ليس له مسمى فهو مهمل، والكلام في اللفظ الموضوع، وإذا كان

---

(1) في (ص)، و(ك): «ولا بد وأن يضم».

(2) في نهاية السول توضيح هذا المعنى وبيانه بأكثر مما هنا، قال الإسنوي: «فالذي لا يدخل فيه المجاز بالذات أمور: أحدها الحرف؛ لأنه لا يفيد معناه وحده، بل لا يفيده إلا بذكر متعلَّقه، فإذا لم يُفد وحده فلا يدخله المجاز؛ لأن دخوله فرع عن كون الكلام مفيداً.
وأما بيان دخوله فيه بالتبع فبأن تستعمل متعلقاتها استعمالاً مجازياً فيسري التجوز من المتعلقات إليها، كقوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ فإنَّ تعليل الالتقاط بصيرورته عدواً لَمَّا كان مجازاً ـ كان إدخال لام العلة أيضاً مجازاً.
وهذا في الحقيقة يرجع إلى مجاز التركيب؛ لكون الحرف قد ضم إلى مالا ينبغي ضمه إليه. هكذا قاله في المحصول، وفيه نظر..». نهاية السول 2/169، وما اعترض به الإسنوي سيذكره الشارح رحمه الله مفصَّلاً. وانظر: السراج الوهاج 1/366.

(3) يعني: إذا اسْتُعْمِل الحرف مضموماً إلى متعلَّق يناسبه كان الحرف حال الضم حقيقة في معناه. كقولك: سِرْت من البصرة إلى الكوفة. فـ«مِنْ» هنا لابتداء الغاية، و«إلى» لانتهائها، وهما حقيقتان في معناهما في هذه الجملة؛ لأنهما مضمومتان إلى متعلَّقاتهما المناسبة.

(4) أي: وإن انضم الحرف إلى متعلَّق لا يناسبه ـ كان مستعملاً في المعنى الجازي، وهذا المعنى المجازي ليس من المجاز في المفرد، بل من المجاز في التركيب؛ لكون الحرف غير مستقل بإفادة معناه، فمعناه يستفاد من متعلَّقه، فيكون المجاز من مجاز التركيب. ومثال هذا قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ «في» في الأصل للظرفية، واستعملت مجازاً بمعنى على، لأن متعلَّقها وهو الفعل «لأصلبنكم» غير مناسب لها، فكانت مجازاً؛ لأنها استعملت في موضع على.

(5) المحصول 1/ق1/455.

(6) هو نجم الدين أحمد بن أبي بكر بن محمد النخجواني، الشهير بالنقشوان. لقِّب بالفضل والفيلسوف والطبيب، وذلك لما قام به من تصنيفات في شتى الفنون. من مصنفاته: حل شكول القانون في الطب، وشرح منطق الإشارات في المنطق، وشرح المحصول. توفي رحمه الله بحلب في حدود سنة 651.
انظر: معجم المؤلفين 1/178، ومختصر الدول ص273، مقدمة تحقيق كتاب تلخيص المحصول للنقشواني ص25 ـ 37، د. صالح الغنام.

(7) سقطت من (ت).

له[1] مسمى، واستعمل في موضوعه الأصلي ـ كان حقيقة، سواء أكان[2] الاستعمال عند ضمه إلى غيره أو عند عدم الضم، فإن الاستعمال أعم منهما[*]، وقد ذَكَر في حد الحقيقة هذا القدر فكان حقيقة[3]. وأما إذا استعمله في غير موضوعه لعلاقة كان مجازاً من غير تفاوت»[4]/ . قال: [ص١/٢٥٢] «وأقرب مثال لذلك قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[5] فإن الصلب مستعملٌ في موضوعه الأصلي، وكذلك جذوع النخل، ولم يقع المجاز إلا في حرف «في» فإنها للظرفية في الأصل، وقد استعملت هنا لغير الظرفية»[6]. قال: «وأيضاً لو لم يدخل المجاز في الحرف بالذات ـ لما دخلت فيه الحقيقة بالذات[7]، ولو كان كذلك لما صح ما ذكره في باب تفسير الحروف[8]، وبيان الملازمة[9] أنه لو تعذر دخول المجاز لكون الحرف غير مستقل، فهو كما لا يفيد المعنى المجازي بالاستقلال/ ، لا [غ١/٧٨] يفيد المعنى الحقيقي بالاستقلال، فإذا أوجب ذلك[10] عدمَ دخول المجاز

---

(١) أي: للحرف.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(*) في (ت)، والمطبوعة ١/٢٠٣، وشعبان ١/٣١٢: «منها». وهو خطأ.

(٣) أي: ذكر الإمام في تعريف الحقيقة هذا القدر، وهو أن يُستعمل اللفظ في موضوعه الأصلي، ولم يذكر قيد الضم، فيكون الحرف على هذا التعريف حقيقة إذا استُعْمل في موضوعه، سواء ضُمَّ إلى غيره أو لم يُضم.

(٤) أي: من غير فرق بين الحرف وغيره.

(٥) سورة طه: الآية ٧١.

(٦) لأن «في» هنا بمعنى على. قال أبو السعود رحمه الله تعالى: «وإيثار كلمة «في» للدلالة على إبقائهم عليها زماناً مديداً، تشبيهاً لاستمرارهم عليها باستقرار المظروف في الظرف المشتمل عليه». إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٦/٢٩.

(٧) قوله: لو لم يدخل... إلخ هذا مقدم. وقوله: لما دخلت... إلخ هذا تالي. والمعنى: أن الإمام خص المنع بالمجاز، فقال: لا يدخل المجاز في الحرف بالذات؛ لأنه غير مستقل بالمعنى، فيقول النقشواني: يلزمك على هذا أن تمنع دخول الحقيقة في الحرف بالذات؛ لأنه غير مستقل بالمعنى.

(٨) أي: ما ذكره الإمام في باب تفسير الحروف من أن الحقيقة تدخل فيها.

(٩) بين المقدم والتالي.

(١٠) أي: عدم الاستقلال.

في الحرف/ وحده[١] - أوجب عدم دخول الحقيقة». قال: «ثم نقول: ما [ك/١٣٨] الدليل على أنه إن ضُمَّ إلى ما لا ينبغي ضمه إليه يكون مجازاً في التركيب لا في المفرد! بل الحق أن هذا الضم قرينة على مجاز الإفراد، وهذا كما تقول في لفظ الأسد إذا ضم إلى ما ينبغي ضمه إليه بأن تقول: رأيت أسداً يثب، فهذا حقيقة. وإن ضم إلى ما لا ينبغي بأن تقول: رأيت أسداً يرمي بالنشاب - صار ذلك قرينة دالة على أنه أراد بلفظ الأسد معناه المجازي، وهذا مجاز في المفرد دون التركيب». هذا آخر كلام النقشواني، وكله مُنْقَدِح حَسَن[٢].

الثاني: الأفعال والمشتقات؛ لأنهما يتبعان أصولهما، وأصل كل منهما المصدر [٣]فإن كان حقيقةً كانا كذلك، وإلا فلا. هذا كلام المصنف تبعاً للإمام[٤][٣].

وقد اعترض عليه النقشواني: «بأن قولكم هنا: لا يدخل المجاز في الفعل إلا بواسطة دخوله في المصدر[٥] - يناقض قولكم: استعمال المشتق بعد/ زوال المشتق منه مجاز. فإذا قال القائل[٦]: إن زيداً ضرب عمراً، [ت/٩٨١] بعد انقضاء الضَّرْب - كان هذا مجازاً[٧]، وليس المجاز في الأسامي[٨] إذ

---

(١) أي: بدون أن ينضم إلى غيره.

(٢) والحاصل أن قيد الضم لا يعتبر في الحقيقة والمجاز، فقيد الحقيقة الاستعمال فيما وضع له، وقيد المجاز الاستعمال في غير ما وضع له، سواء ضم إلى الغير أو لم يضم.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر: المحصول ١/ق١/٤٥٥.

(٥) مثاله: لو قلنا: قتل زيدٌ عَمْراً. وأردنا ضَرَبه ضرباً شديداً، فننظر إلى مصدر قَتَل وهو القَتْل، فإذا كان يصح أن يطلق على الضرب الشديد - صح إطلاق الفعل عليه، وإلا فلا. فالمجاز يقع أولاً وبالذات في المصادر، ويقع بالتبع في الأفعال والمشتقات.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) يعني: كيف أوقع المجاز على المشتق وهو الفعل، بعد زوال المشتق منه وهو المصدر، مع أنه اشترط هنا أن يكون المجاز في المصدر أولاً، ثم يتعدى منه إلى المشتق.

(٨) أي: في زيد وعمرو، الواردان في مثال: إن زيداً ضرب عَمْراً.

كل واحد منهما[1] مستعمل في موضوعه، ولا في المصدر[2]؛ لأن المصدر لم يستعمل ههنا أصلاً[*]، وما لم يستعمل أصلاً يمتنع أن يقال: استعمل مجازاً أو حقيقة. وليس أيضاً مجازاً في التركيب[3]، فتعين المجاز ههنا في الفعل، فقد دخل[4] في الفعل من غير دخوله في المصدر». قال: «وهكذا يرد هذا النقض على[5] المشتقات»[6]. هذا اعتراضه.

ولقائل أن يقول: إنما صح: إنَّ زيداً ضرب عمراً ـ مجازاً والحالة هذه؛ لأنه يصح أن يقال[7]: زيد ذو ضَرْب لعمرو ـ مجازاً، فما يجوز في الفعل إلا وقد صح إطلاق المصدر مجازاً.

[ص١/٢٥٣] وقوله[8]: إن المصدر لم يُسْتَعمل/ ، ولا يُوصف بحقيقة ولا مجاز.

قلنا: صحة استعماله كافية في صحة[9] دخول المجاز في الفعل؛ وليس المدعى غيرَ ذلك[10].

أعني: أن المجاز لا يدخل في الفعل إلا بواسطة صحة دخوله في المصدر، لا بواسطة وقوع دخوله.

الثالث: العَلَم؛ لأن الأعلام لم تُنقل لعلاقة، وشرط المجاز العلاقة، وهذا فيما إذا كان العَلَم مُرْتَجَلاً أو منقولاً لغير علاقة، وإنْ نقل لعلاقة

---

(١) في (ت): «منها». أي: بعود الضمير إلى الأسامي.
(٢) أي: وليس المجاز في مصدر ضَرَب الذي هو الضَّرْب.
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٢٠٣، وشعبان ١/٣١٣: «أيضاً». وهو خطأ.
(٣) لأن فعل الضرب أُسْند إلى ما هو له.
(٤) أي: المجاز.
(٥) في (ت): «في».
(٦) أي: فلا يشترط أن يكون المجاز واقعاً أولاً في المصدر ثم في المشتقات.
(٧) سقطت من (ت).
(٨) أي: قول النقشواني.
(٩) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٠٣، وشعبان ١/٣١٣.
(١٠) أي: ليس المدعى الاستعمال، بل المدعى صحة الاستعمال.

كمن سمى ولده بـ«المبارك» لِمَا ظَنَّه فيه من البركة فكذلك[1]، بدليل أنه لو كان مجازاً لصح[2] إطلاقه[3] عند زوال العلاقة[4].

وبهذا التقرير يُعْلم أن قول المصنف: **«لأنه لم ينقل لعلاقة»** غير كاف في الدليل على مطلوبه، بل كان الأحسن أن يقول: لأنه إنْ كان مرتجلاً أو منقولاً لغير علاقة فواضح[5]، وإلا فَلِصِدْقه عليه مع زوالها[6].

وقد[7] قال الغزالي: «إنَّ المجاز يدخل في الأعلام الموضوعة للصفة، كالأسْوَدِ والحارث[8]، دون الأعلام التي لم توضع إلا للفرق بين الذوات»[9].

واعترض النقشواني على قولهم: إن المجاز لا يدخل في الأعلام - بأن القائل يقول: جاءني تميم أو قيس، وهو يريد طائفة من[10] بني تميم، وهذا مجازٌ لا حقيقة. وتميم اسم عَلَم فقد تطرق المجاز إلى العَلَم لِمَا بين

---

(١) أي: فليس بمجاز.

(٢) في (ص) زيادة في أصل الكلام، وهي استدراك من الناسخ على الشارح، وكان ينبغي أن توضع في الهامش، والزيادة هي: «كذا في خط المصنف، ولعله سبق قلم، والصواب: لما صحَّ» ولا شك أنه سبق قلم من الشارح رحمه الله، أو سقط وقع في نسخ الكتاب، والله أعلم.

(٣) أي: إطلاق اسم المبارك على الولد.

(٤) لأن الأب سمَّى ابنه مباركاً لظنه فيه البركة، فراعى العلاقة في التسمية، فإذا زالت العلاقة لا يزول الاسم، لأن الأعلام لا يدخلها المجاز.

(٥) وهذا داخل في كلام المصنف: لأنه لم ينقل لعلاقة.

(٦) هذه هي الإضافة التي زادها الشارح على الماتن، وقوله: وإلا... إلخ. معناه: وإن كان العَلَم منقولاً لعلاقة فإن المجاز لا يدخله؛ لأنه يصدق على المسمى مع زوال العلاقة.

(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢٠٣، وشعبان ١/ ٣١٤.

(٨) عَلَّل هذا في المستصفى (٣/ ٣٥) بقوله: «إذ لا يراد به الدلالة على الصفة، مع أنه وضع له، فهو مجاز».

(٩) انظر: المستصفى ٣/ ٣٤، ٣٥. وهذا النقل عن الغزالي تصرف فيه الشارح فهو نقل بالمعنى لا بالنص.

(١٠) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢٠٤، وشعبان ١/ ٣١٤.

هؤلاء[١] وبين المسمَّى بذلك العَلَم[٢] من التعلق[٣]. وفي هذا الاعتراض نظر[٤][٥].

قال: (الخامسة: المجاز خلاف الأصل؛ لاحتياجه إلى الوضع الأول، والمناسبة، والنقل؛ ولإخلاله بالفهم).

الأصل تارة يُطْلق ويراد به: الغالب، وتارة يراد به: الدليل.

وقد ادعى المصنف أن المجاز خلافُ الأصل: إما بمعنى خلاف الغالب، والخلاف في ذلك مع ابن جني، حيث ادَّعى أن المجاز غالب على اللغات[٦].

أو بالمعنى الثاني.

والغرض: أن الأصل الحقيقة[٧]، والمجاز على خلاف الأصل، فإذا دار[*] اللفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة ـ فاحتمال الحقيقة أرجح لوجهين:

---

(١) وهم الطائفة.

(٢) وهم بنو تميم وقيس.

(٣) وهو كونهم منهم.

(٤) وهذا الاعتراض واضح، ولذلك أهمله الشارح؛ لأن هذا المجاز الذي ذكره النقشواني غير داخل على العَلَم، بل «تميم» أو «قيس» مستعمل في موضوعه: وهو إطلاقه على الذات المسماة بهذا الاسم، وإنما جاء المجاز من حذف كلمة «طائفة» أو «بعض» أو نحوهما، فيكون المجاز من مجاز الحذف، والمعنى: جاءني طائفة منتسبون إلى تميم، وهو من تفرعت عنه القبيلة.

(٥) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/ ٤٥٤، التحصيل ١/ ٢٣٤، الحاصل ١/ ٣٥٧، نهاية السول ٢/ ١٦٩، السراج الوهاج ١/ ٣٦٦، شرح الأصفهاني ١/ ٢٥٣، مناهج العقول ١/ ٢٧٤، البحر المحيط ٣/ ٩٧، المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣٢١، الإشارة إلى الإيجاز ص٢٣، شرح الكوكب ١/ ١٨٦.

(٦) انظر: الخصائص ٢/ ٤٤٧، ونص عبارته: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة».

(٧) أي: سواء قلنا: الأصل الغالب، أو الأصل الدليل.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٠٤، وشعبان ١/ ٣١٤: «أراد».

أحدهما: أن المجاز يحتاج إلى الوضع الأول، وإلى العلاقة يعني: المناسبة بين المعنيين، وإلى النقل إلى المعنى الثاني. والحقيقة محتاجة إلى الوضع الأول فقط، وما يَتَوَقَّفُ على أمرٍ[1] واحدٍ كان راجحاً بالنسبة إلى ما هو متوقف على أمور متعددة.

وقد أهمل صاحب الكتاب ذكر الاستعمال؛ لأن الحقيقة والمجاز مشتركان في افتقارهما إليه[2].

والثاني: أن الحقيقة لا تُخِلُّ بالفهم، وذلك ظاهر، والمجاز يُخِلُّ بالفهم؛ فيكون/ مرجوحاً. والدليل على أنه يُخِلُّ بالفهم وَجهان: [ص١/٢٥٤] [ك/١٣٩]

أحدهما: أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة فلا جائز أن يُحمل على المجاز لعدم القرينة، ولا على الحقيقة وإلا لزم الترجيح بدون مرجِّح؛ إذِ الحقيقة والمجاز متساويان على هذا التقديرِ[3].

والثاني: أن الحمل على المجاز يتوقف على قرينة تدل على أنه المراد، وقد تَخْفى هذه القرينة على السامع، فَيَحْمِل اللفظَ على المعنى الحقيقي مع إرادة المجاز، أو يَخْتَبِط[4] عليه الحال فَيَحْمِل على المجاز[5] الذي ليس بمراد[6].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: لا بد في الحقيقة من استعمال العرب لذلك المعنى، وكذا في المجاز لا بد فيه من استعمال العرب له. انظر: أصول الفقه لأبي النور زهير ٢/٢٦٢.

(٣) أي: على تقدير كون المجاز لا يخل بالفهم، فهو مساوٍ للحقيقة في الدلالة.
والمعنى: أننا إذا جعلنا المجاز لا يخل بالفهم وساويناه بالحقيقة في ذلك - لزم من ذلك الإخلال بفهم اللفظ المجرد عن القرينة؛ لأنه لا يمكن حمله على المعنى المجازي بسبب عدم القرينة، ولا يمكن حمله على المعنى الحقيقي لأنها ليست بأرجح من المعنى المجازي. وهذا الإخلال باطل؛ لأنه بالاتفاق أن اللفظ يحمل حال تجرده عن القرينة على معناه الحقيقي، فيلزم من هذا أن الحقيقة هي الأصل وأنها لا تخل بالفهم، والمجاز هو الفرع وأنه يخل بالفهم.

(٤) أي: يختلط ويلتبس. انظر: لسان العرب ٧/ ٢٨٠، مادة (خبط).

(٥) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٠٤، وشعبان ١/ ٣١٥.

(٦) يُفهم من هذين الوجهين أن المجاز مخل بالفهم في حالة عدم القرينة إذا جعل مساوياً للحقيقة في الدلالة، وفي حالة خفاء القرينة على السامع.

[غ۱/۷۹] **قال: (فإنْ غلب كالطلاق تساويا، والأَوْلى الحقيقة عند أبي حنيفة/ ، والمجاز عند أبي يوسف رحمهما الله تعالى).**

ما تقدم من رجحان الحقيقة على المجاز إنما هو فيما إذا لم[١] تُعارِض أصالةَ الحقيقة[٢] غلبةُ المجاز، أما إذا غلب المجازُ في الاستعمال فقال أبو حنيفة: الحقيقة أولى؛ لأن الحقيقة بحسب الأصل راجحة، وكونها مرجوحة أمر عارض لا عبرة به.

وقال أبو يوسف[٣]: المجاز أولى؛ لكونه راجحاً في الحال.

ومن الناس مَنْ قال: يحصل التعارض؛ لأن كل واحد راجح على الآخر من وجه فيتعادلان، ولا يُحمل على أحدهما إلا بالنية. وهذا ما اختاره المصنف.

قال الهندي: «وعُزِي ذلك إلى الشافعي»[٤].

وقد مَثَّل المصنف لذلك بالطلاق، فإنه حقيقةٌ في: إزالة القيد[٥]، سواء كان عن نكاح أم ملك يمين أم غيرهما[٦].

---

(١)(٢) سقطت من (ت).

(٣) هو الإمام المجتهد المحدِّث القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاريّ الكوفيّ. ولد سنة ١١٣هـ. ولي القضاء لثلاثة خلفاء المهدي والهادي والرشيد. وثَّقه ابن معين وابن المديني وأحمد بن حنبل، وأثنى عليه الأئمة، وقد بلغ من رئاسة العلم ما لا مزيد عليه. من مصنفاته: الخراج، أدب القاضي، الفرائض. توفي سنة ١٨٢هـ ببغداد.

انظر: تاريخ بغداد ١٤/٢٤٢، وفيات ٦/٣٧٨، سير ٨/ ٥٣٥، الجواهر المضية ٣/ ٦١١.

(٤) نهاية الوصول ٢/ ٣٧٧.

(٥) هذا معناه اللغوي.

(٦) ومنه قولهم: طلَّق البلاد، أي: تركها. وطلَّق القوم، أي: تركهم. والطُّلَقَاء: الأُسَراء العُتَقاء. والطَّليق: الأسير الذي أُطْلِق عنه إسارُه وخُلِّي سبيلُه.

وناقة طالق: بلا خِطام، وهي أيضاً التي تُرْسَل في الحي فترعى من جَنابِهم حيث شاءت لا تُعْقل إذا راحت، ولا تُنَحَّى في المسرح. انظر: لسان العرب ١٠/٢٢٦، ٢٢٧، مادة (طلق).

وخَصَّه العُرْف بإزالة قيد النكاح[1]، ولذلك كان كناية في باب العتق محتاجاً إلى النية بخلاف الطلاق[2]. هذا كلام المصنف، وهو فيما اختاره في[3] هذه المسألة وفيما مثَّل به متابعٌ للإمام في كتاب «المعالم» فإنه كذلك فَعَلَ[4]، ثم أَوْرَد على ما ذكر في الطلاق: بأنه يلزم أن لا يُصْرف إلى المجاز الراجح[5] إلا بالنية، وليس كذلك، بدليل أنه لو قال لزوجته: أنت طالق - طلقت من غير نية[6].

وأجاب: بأن هذا غير لازم؛ لأنه إذا قال لمنكوحته: أنت طالق، فإنْ عَنِيَ بهذا اللفظ الحقيقة المرجوحة: وهو إزالة مطلق القيد - وجب أن يزول مُسَمَّى القيد، وإذا زال هذا المسمى[7] فقد زال القيد المخصوص. وإنْ عَنِيَ به المجاز الراجح فقد زال قيد النكاح، فلما كان يفيد الزوال على التقديرين استغنى عن النية. هذا كلام الإمام في «المعالم»[8].

وقد اعترض عليه ابن التِّلِمْساني: بأن السؤال لازم؛ إذِ/ الكلام [ص١/٢٥٥] مفروض فيما إذا ذَكَره ولم يَنْوِ شيئاً، ولا خلاف أنه يحمل على الطلاق، فقوله: إنْ نوى وإنْ نوى - حَيْدٌ عن السؤال[9][10].

---

(١) انظر: نهاية المحتاج ٦/٤١٣، القاموس الفقهي ص٢٣٠.
(٢) أي: بخلاف باب الطلاق، فإنه صريح فيه. انظر: نهاية المحتاج ٨/٣٥٧.
(٣) في (ت)، و(غ): «من».
(٤) انظر: المعالم ص٤٢.
(٥) وهو الطلاق في الاصطلاح.
(٦) يعني: ذكر الإمام اعتراضاً على نفسه في التمثيل بالطلاق، وأن مقتضى ما قاله الإمام (وهو أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح لا يحمل على أحدهما إلا بالنية) امتناع وقوع الطلاق بمعناه العرفي إلا بنية، مع أن حكم الشرع إيقاع الطلاق بغير نية.
(٧) وهو المعنى الحقيقي، أي: مطلق القيد.
(٨) انظر: المعالم ص٤٢ - ٤٣.
(٩) أي: قول الإمام: إن نوى الحقيقة فهو كذا، وإن نوى المجاز فهو كذا - خروجٌ عن السؤال ومحل الاعتراض.
(١٠) انظر: شرح المعالم ١/١٩٢.

ولك أن تعترض على الإمام أيضاً: بأنا لا نسلم أنه إنْ عَنِي بذلك الحقيقة المرجوحة يجب زوال مسمى[1] القيد [2]حتى يلزم زوال القيد[2] المخصوص، وإنما يجب ذلك أنْ لو كان المُطْلَق في سياق الإثبات للعموم الشمولي، وإنما هو/ عموم بدلي[3]، فإذا عَنِيَ الحقيقة المرجوحة فإنما أراد حصول مطلق الحقيقة، وهي أعم من القيد المخصوص، فلا تُحْمَل عليه إلا بدليل. [ت٩٩/١]

واعلم أن التمثيل بالطلاق مِنْ أصله فيه نظر متوقفٌ على تحرير محل النزاع في المسألة، وهو مهم، وقد حرره المتأخرون من كتب الحنفية [4]فإن المرجع في المسألة إليهم، فنقول:

قالت الحنفية[4]: المجاز أقسام:

الأول: أن يكون مرجوحاً.

والثاني: أن يساوي الحقيقة في الاستعمال. فلا ريب في تقديم الحقيقة في هذين القسمين، ولا خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في ذلك، وإنْ حصل وَهَم[5] مِنْ بعض المصنفين في نقل الخلاف عنهما في القسم الثاني فلا يُعْبأ به.

والثالث: أن تُهْجر الحقيقة بالكلية بحيث لا تراد في العُرْف، فقد اتفقا على تقديم المجاز. مثل: مَنْ حلف لا يأكل من هذه النخلة ـ فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها، وإن كان هو[6] الحقيقة؛ لأن المجاز حينئذ إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة[7].

---

(١)(٢) سقطت من المطبوعة ١/٢٠٥، وشعبان ١/٣١٦.
(٣) في (ت): «بدل».
(٤) سقطت من المطبوعة ١/٢٠٥، وشعبان ١/٣١٦.
(٥) سقطت من (ت).
(٦) أي: الخشب.
(٧) أي: فيحمل اللفظ على المجاز اللغوي؛ لأنه إما حقيقة شرعية، أو حقيقة عرفية، والحقيقة الشرعية أو العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية.

[(1)]وإذا عرفت[(1)] هذا فنقول: لا يستقيم التمثيل بالطلاق؛ لأنه صار حقيقةً عرفيةً أو شرعية عامة في حَلِّ قيد النكاح، وهاتان الحقيقتان مُقَدَّمتان[(2)] على الحقيقة اللغوية.

الرابع: أن يكون المجاز راجحاً، والحقيقة تُتَعاهد في بعض الأوقات، نحو: والله لأشربن من هذا النهر. فإنَّ شُرْبه[(*)] منه حقيقة في كَرْعه[(3)] من النهر بفيه، وإذا اغترف من[(4)] الكوز فشرب[(5)] فهو مجاز، إذ شُرْبه إنما هو من الكوز لا من النهر/، وإنما المجاز هنا راجح متبادِر إلى الفهم، وقد [ك/١٤٠] تراد الحقيقة فإن كثيراً من الناس يَكْرع بفيه. فهذا هو محل النزاع[(6)].

خاتمة:

قد علمت أن الأصل في الإطلاق الحقيقة، وقد يصرف اللفظ من حقيقته إلى مجازه لقرينة، في مثل ما لو قال: رهنتُ الخريطة[(7)]. ولم يتعرض لما فيها[(8)]، والخريطة لا يُقصد رهنها في مثل هذا الدَّيْن، فهل

---

(1) في (ت)، و(غ): «وإذا عُرِف».

(2) في (ت)، و(غ)، و(ك): «متقدمتان».

(*) في المطبوعة ١/٢٠٥: «شرب». خطأ.

(3) في اللسان ٨/٣٠٨: «وكَرَع في الماء يَكْرَعُ كُرُوعاً وكَرْعاً: تناوله بِفِيه مِنْ موضعه مِنْ غير أن يشرب بكفَّيْه ولا بإناء». وانظر: المصباح ٢/١٩١، مادة (كرع).

(4) في (ص): «في».

(5) في (ص): «وشرب».

(6) انظر: فتح الغفار ١/١٣٣ - ١٣٥، تيسير التحرير ٢/٥٤ - ٦٠، مناهج العقول ١/ ٢٧٨، ٢٧٩.

(7) الخريطة: شبه كيس يُشرج من أديم وخِرَق. المصباح ١/١٧٩، مادة (خَرَط)، والمعنى: أنها مثل الكيس يخاط من جلد وقماش.
وفي المعجم الوسيط ١/٢٢٨: الخريطة: وعاء من جلد أو نحوه يُشَدُّ على ما فيه، وفي اصطلاح أصل العصر: ما يرسم عليه سطح الكرة الأرضية، أو جزء منه (ج) خرائط (مو).اهـ. ومعنى (مو) مُوَلَّد، فهذا معنى مولد ليس من لغة العرب.

(8) أي: لما فيها من المال.

[ص١/٢٥٦] يُجْعل/ رهناً لما في الخريطة وإنْ كان مجازاً؛ للقرينة الحالية[1]؟ فيه وجهان[2]:

قال: (السادسة: يُعدل إلى المجاز لِثِقَل لفظ الحقيقة: كالخنفقيق، أو حقارة معناه: كقضاء الحاجة، أو لبلاغة لفظ المجاز، أو [3]عظمةِ معناه[3]: كالمجلس العالي[4]، أو زيادة(*) بيان: كالأسد).

هذه المسألة في السبب الداعي إلى التكلم بالمجاز، وهو وجوه:

أحدها: أن لا يكون للمعنى الذي عَبَّر عنه بالمجاز لفظ حقيقي[5][6].

وثانيها: أن لا يعرف المتكلِّم أو المخاطَبُ لفظَه الحقيقي.

---

(١) يعني: هل يجعل المراد بلفظ «الخريطة» في قوله: رهنت الخريطة، هو ما في داخل الخريطة من المال، مع أن ذلك مجاز، ولكن بسبب القرينة الحالية؛ إذ حال الناس في رهن الخريطة أن المرهون هو ما فيها لاهِيَ، فيكون هذا من مجاز إطلاق المحل على الحال، فأطلق المحل وهو الخريطة، وأراد به الحال وهو المال الذي فيها.

(٢) انظر المسألة الخامسة في: المحصول ١/ق١/٤٦٨ - ٤٧٦، التحصيل ١/٢٣٧، الحاصل ١/٣٦١، نهاية السول ٢/١٧٠، السراج الوهاج ١/٣٦٨، مناهج العقول ١/ ٢٧٦، شرح تنقيح الفصول ص١١٨، فواتح الرحموت ١/٢٢٠، شرح الكوكب ١/ ١٩٥.

(٣) في (ص): «عظمةِ في معناه».

(٤) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(*) في المطبوعة ١/٢٠٦، وشعبان ١/٣١٧: «زيارة». وهو تحريف.

(٥) هذا بناءً على مذهب الشارح رحمه الله تعالى في أن المجاز لا يستلزم الحقيقة كالعكس، إلا في المصدر فإن مجازه مستلزم لحقيقته.

انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٣٠٥، ٣٠٦، فواتح الرحموت ١/٢٠٨، بيان المختصر ١/٢٠١، الإحكام ١/٣٤، شرح الكوكب ١/١٨٩.

(٦) وهذا يتحقق فيما إذا وُضِع للفظ معنى أول ولم يُستعمل فيه، ثم نقل إلى معنى ثان واسْتُعمل فيه، فإنه يكون مجازاً في المعنى الثاني، ولا يكون حقيقة في المعنى الأول؛ لعدم استعماله في المعنى الأول، إذ شرط الحقيقة والمجاز الاستعمال، كما في تعريف الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له. وفي تعريف المجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة. انظر: المراجع السابقة.

وثالثها: أنه[1] قد يكون معلوماً لغيرِ المتخاطبَيْن كما هو[2] معلوم لهما، والمجاز قد لا يكون معلوماً لغيرهما، فَيُعبَّر عنه لئلا يطلع غيرُهما على ذلك المعنى.

ورابعها: أن الإخفاء وإنْ كان غير مطلوب له، لكن قد يثقل لفظ الحقيقة على اللسان، سواء أكان[3] ذلك لمفردات حروفه/ ، أو لتنافر [غ١/٨٠] تركيبٍ، أو لثقل وزنه. وقد ذَكَر في الكتاب من أمثلة هذا القسم «الخَنْفَقيق» بفتح الخاء المعجمة، وإسكان النون، وفتح الفاء بعدها، وكسر القاف، بعدها ياء آخر الحروف، ثم قاف: وهو الداهية[4]. فلما كان هذا[5] اللفظ (أعني: الخنفقيق) ثقيلاً على اللسان؛ لاجتماع هذه الأمور الثلاثة فيه (أعني: ثقل الحروف[6]، والوزن[7]، وتنافر التركيب) ـ حَسُن العدول عنه إلى المجاز، بأن نقول: وقع فلان في موت، وما أشبهه[8].

فإن قلت: إذا كان موضع الخنفقيق في اللغة الداهية[9] ـ فلا يحسن العدول عنه[10] إلى المجاز، مع وجود هذه اللفظة[11] التي ليس فيها شيء من الأشياء الثلاثة.

قلت: لعل المجاز هو العدول إلى الداهية[12].

---

(١) أي: المعنى الحقيقي.
(٢) سقطت من (ص).
(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».
(٤) انظر: الصحاح ٤/ ١٤٧٠، اللسان ١٠/ ٨١، مادة (خفق).
(٥) سقطت من (ت).
(٦) وهو اجتماع الخاء مع الفاء والقاف المكررة.
(٧) لأن الكلمة مكونة من ستة أحرف، فوزنها ثقيل.
(٨) في (ت)، و(ص): «أشبه».
(٩) أي: إذا كان معنى الخنفقيق في اللغة الداهية.
(١٠) أي: عن الخنفقيق.
(١١) أي: لفظة الداهية.
(١٢) قال الإسنوي في نهاية السول ٢/ ١٧٧: «وزعم كثير من الشارحين أن المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق إلى الداهية، وهو غلط، فإن موضوع الخنفقيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري».

فإن قلت: هذا ينفيه قولُ الجوهري وهو ما ذكرتموه: إن الخنفقيق هو الداهية. والداهية: ما يصيب الإنسان من نَوْب الدهر(١)؛ فإن مقتضى هذا أن يكون كل واحد من لفظي «الخنفقيق» و«الداهية» دالاً على النائبة(٢).

قلت: لمعنى الداهية لفظان: أحدهما: يدل عليها بالحقيقة وهو «الخنفقيق». والثاني: بالمجاز وهو «الداهية»، ولعل قول الجوهري: «الخنفقيق: الداهية» معناه: أن الخنفقيق هو المعنى الذي يطلق عليه «الداهية» بطريق المجاز.

وخامسها: أن يستحقر لفظ الحقيقة عن أنْ يُتَلفظ به لحقارة معناه كما يعبر بالغائط عن الخِراءة(٣).

[ص١/٢٥٧] **وسادسها:** أنه قد/ لا يصح لفظ الحقيقة للسجع والتجنيس وسائر أصناف البديع(٤)، أو لإقامة الوزن والقافية، بخلاف لفظ المجاز، وهذا مراد المصنف بقوله: «**لبلاغة لفظ المجاز**».

وسابعها: أن التعبير بالمجاز قد يكون أدخل (٥في التعظيم٥) وأبلغ في المعنى: كالمجلس العالي، والجناب الشريف، وما أشبه هذه الألفاظ؛ فإنها أبلغ من قولك: فلان(٦).

---

(١) انظر: الصحاح ٦/ ٢٣٤٤، اللسان ١٤/ ٢٧٥، مادة (دهى).

(٢) أي: دلالة حقيقية.

(٣) في المصباح ١/ ١٨٠، مادة (خرى): «خريء بالهمزة يَخْرأ، من باب تعب: إذا تغوَّط، واسم الخارج خَرْء، والجمع خُروء، مثل: فَلْس وفُلُوس.
وقال الجوهري: هو خُرْء بالضم، والجمع خُروء، مثل: جُنْد وجُنُود، والخِرَاء وزانَ كتاب، قيل: اسم للمصدر، مثل: الصيام اسم للصوم. وقيل: هو جمع خَرْء، مثل: سهم وسهام. والخِرَاءة وزان الحجارة: مثله». والضمير في «مثله» يعود على «الخِراء»، أي: اسم مصدر مثله.

(٤) البَديع: عِلْمٌ يُعْرف به وجوه تحسينِ الكلامِ المطابِق لمقتضى الحال. وهذه الوجوه ما يرجع منها إلى تحسين المعنى يُسَمَّى بالمحَسِّنات المعنوية، وما يَرْجع منها إلى تحسين اللفظ يسمى بالمحسنات اللفظية. انظر: حُسْن الصياغة شرح دروس البلاغة للفاداني ص١٤١، جواهر البلاغة ص٣٦٠.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: بأن تخاطبه باسمه، فالمخاطبة بالمجاز أبلغ.

وثامنها: أن يكون لزيادةِ بيانِ حالِ المذكور، مثل: رأيت أسداً. فإنه أبلغ في الدلالة على الشجاعة لِمَنْ حكمتَ عليه بها - من قولك: رأيت إنساناً كالأسد شجاعةً.

وتاسعها: أن المجاز قد يكون أدخل في التحقير.

وعاشرها: أن يكون المجاز أعرف من الحقيقة.

ولم يذكر في الكتاب من هذه الوجوه غير الرابع، والخامس، والسادس، والسابع، والثامن[1].

قال: (السابعة: اللفظ قد لا يكون حقيقةً ولا مجازاً: كما في الوضع الأول، والأعلام و[2](*قد يكون*) حقيقة ومجازاً باصطلاحين: كالدابة).

اللفظ قد لا يكون حقيقةً ولا مجازاً لغوياً، وقد يكون حقيقةً ومجازاً.

أما الأول: فمنه[*] اللفظ في أول الوضع قبل استعماله فيما وُضِع له أو في غيره[3]، ليس بحقيقة ولا مجاز؛ لأن شرط تحقق كل واحدٍ من الحقيقة والمجاز الاستعمال كما تقدم في تعريفهما، فحيث انتفى الاستعمال انتفيا.

ومنه الأعلام المتجددة بالنسبة إلى مسمياتها[4]: فإنها أيضاً

---

(١) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/٤٦٤، التحصيل ١/٢٣٦، الحاصل ١/٣٦٠، نهاية السول ٢/١٧٦، السراج الوهاج ١/٣٧٠، مناهج العقول ١/٢٨٠، المحلي على جمع الجوامع ١/٣٠٩، العضد على ابن الحاجب ١/١٥٨، شرح الكوكب ١/١٥٥، الخصائص لابن جني ٢/٤٤٢ - ٤٤٧.

(٢) سقطت الواو من المطبوعة ١/٢٠٧، وشعبان ١/٣١٩.

(*) في المطبوعة ١/٢٠٧، وشعبان ١/٣١٩: «قد لا يكون». وهو خطأ.

(*) في المطبوعة ١/٢٠٧، وشعبان ١/٣١٩: «فمن». وهو خطأ.

(٣) إذا كان واضع اللغة هو الله تعالى فهذا يتصور قبل أن يُعَلِّم الله آدم عليه الصلاة والسلام اللغة، وقبل استخدامه لها، فيكون اللفظ حينذاك لا حقيقة ولا مجازاً، وإذا كان الواضع هم العباد فهذا يتصور بوضعهم اللفظ قبل أن يستعملوه.

(٤) أي: الأعلام التي يتجدد إطلاقها على مسمياتها: وهي الأشخاص والذوات المسماة بتلك الأعلام.

ليست[1] بحقيقة؛ لأن مُسْتَعملها لم يستعملها فيما وضعت له [2]أوّلاً، بل[2] إما أنه اخترعها من غير سبقِ وَضْعٍ كما في الأعلام المرتجلة[3]، أو نقلها عما وضعت له كالمنقولة[4]، وليست بمجاز[5]؛ لأنها لم تنقل/ لعلاقة، كما مر في المسألة الرابعة. [ك/١٤١]

[ت/١٠٠] وقد ظهر أن المراد بالأعلام هنا[6]: الأعلام/ المتجددة، دون الموضوعة بوضع أهل اللغة؛ فإنها حقائق لغوية لأسماء الأجناس[7]، وعلى هذا لا فرق في ذلك بين الأعلام المنقولة والمرتجلة[8] على خلاف ما ظن الجاربردي شارح الكتاب حيث قال: «الذي يدور في خلدي أن المراد الأعلام المنقولة»[9].

---

(١) في (ك): «ليس».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) فالأعلام المرتجلة: هي التي لم يسبق لها وضعٌ في غير العَلَمية. كسُعَاد (عَلَم امرأة)، وأُدَد (عَلَم رجل) وغطفان.
قال البناني رحمه الله تعالى: «وقوله في غير العلمية، اللام في العلمية للحضور، أي: في غير العلمية الحاضرة ذهناً. فيخرج عن تعريف المرتجل ما استعمل عَلَماً ثم نُقل علماً أيضاً».
انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع وحاشية البناني ١/ ٣٢٢، شرح ابن عقيل على الألفية ١/ ١٢٥، السراج الوهاج ١/ ٣٧٢.

(٤) المنقول: هو الذي وُضِع غير عَلَم ثم استعمل عَلَماً. والنقل إما من صفة كحارث، أو من مصدرٍ كفضل، أو من اسم جنس كأسد، أو من جملة فعلية كـ«شاب قرناها»، و«تأبط شراً»، أو من جملة اسمية كـ «قام زيد»، والمنقول من الجمل إلى العلمية هي الأعلام المركبة وهي مبنية، والتي من غير الجمل تكون معربة. ومن أمثلة المعربة: حسن، وزيد، وثور، ومنصور، ومحمد. وأغلب الأسماء منقولة، والمرتجلة نادرة.
انظر: شرح ابن عقيل ١/ ١٢٥، الكواكب الدرية ١/ ١٢٢، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣٢٢.

(٥) أي: الأعلام المتجددة ليست بمجاز.

(٦) أي: في قول الماتن: «والأعلام».

(٧) فأسامة عَلَم جنس وهو حقيقة لغوية لاسم الجنس أسد. أي: أسامة علم لغوي على كل فراد من أفراد جنس الأسد.

(٨) وكذا قال الزركشي في البحر المحيط ٣/ ١١٥.

(٩) انظر: السراج الوهاج ١/ ٣٧٢.

وأما **الثاني**: وهو أن اللفظ قد يكون حقيقة ومجازاً فذلك بالنسبة إلى معنى [(1)]واحد باعتبار اصطلاحين؛ لأن اللفظ الموضوع للمعنى العام «كالدابة الموضوعة[(1)] لكل ما دَبَّ على الأرض» إذا خصه العرف العام أو الشرع ببعض أنواعه - كان ذلك اللفظ بالنسبة إلى ذلك (*المعنى العام حقيقة*) لغوية، ومجازاً عرفياً أو شرعياً/[(2)]، وبالنسبة إلى ذلك النوع بالعكس[(3)]، [ص/١/٢٥٨] ومِنْ هذا يُعْرف أن الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس. وأما بالنسبة إلى معنى واحد باعتبار واحدٍ[(4)] فذلك[(5)] ممتنع؛ [(6)]لاستحالة النفي والإثبات[(6)][(7)].

قال: (الثامنة: علامة الحقيقة سبق الفهم، والعراء عن القرينة).

اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالتنصيص، أو الاستدلال. أما التنصيص فمن وجهين:

أحدهما: أن يقول الواضع: هذا حقيقة، وذاك مجاز. أو تقول ذلك أئمة اللغة. قال الهندي: «لأن[(8)] الظاهر أنهم لم يقولوا ذلك إلا عن ثقة[(*)]»[(9)].

---

(1) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/٢٠٧، وشعبان ١/٣١٩: «المعنى حقيقة العام». وهو خطأ.

(2) أي: المعنى العام للدابة وهو المعنى اللغوي، يكون مجازاً عرفياً أو شرعياً، بالنظر إلى العرف أو الشرع.

(3) أي: يكون اللفظ بالنسبة للمعنى العرفي أو الشرعي حقيقة عرفية أو شرعية، مجازاً لغوياً.

(4) أي: باعتبار اصطلاح واحد.

(5) أي: اجتماع الحقيقة والمجاز.

(6) في (ت)، و(غ): «لاستحالة النفي الجمع والإثبات». وهي خطأ، وصواب العبارة: «لاستحالة جمع النفي والإثبات».

(7) انظر المسألة السابعة في: المحصول ١/ق١/٤٧٧، التحصيل ١/٢٣٩، الحاصل ١/٣٦٣، نهاية السول ٢/١٧٨، السراج الوهاج ١/٣٧١، مناهج العقول ١/٢٨٠، بيان المختصر ١/٢٠١، العضد على ابن الحاجب ١/١٥٣، المحلي على جمع الجوامع ١/٣٢٧، فواتح الرحموت ١/٢٠٨، شرح الكوكب ١/١٩٠.

(8) في (ت): «إنَّ». والذي في نهاية الوصول: «إذ».

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٢٠٧، وشعبان ١/٣١٩: «فقه». وهو تصحيف.

(9) نهاية الوصول ٢/٣٨٥.

والثاني: أن يقول الواضع: هذا حقيقة، أو هذا مجاز. فيثبت[1] بهذا أحدُهما، وهو ما نص عليه[2].

وزاد الإمام **ثالثاً**: وهو أن يذكروا خواصهما[3]. وفيه نظر؛ فإنه يندرج في قسم الاستدلال، ولا يعد[4] من التنصيص.

وأما الاستدلال: فبالعلامات. وهذا القسم هو الذي ذَكَره المصنف، وذكر فيه لكل من الحقيقة والمجاز/ علامتين: [غ/١/٨١]

العلامة الأولى: من علامتي الحقيقة: تبادر الذهن إلى فهم المعنى من غير قرينة.

فإن قلت: ما ذكرتم منقوض طرداً وعكساً[5]: أما الطرد؛ فلأن المجاز المنقول والمجاز الراجح مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من

---

(١) في (غ)، و(ك): «فثبت».

(٢) الفرق بين الوجه الأول والثاني أن الأول لا تشكك فيه، بل يثبت للفظ معنى حقيقي ومعنى مجازي، أما الوجه الثاني ففيه تشكك في تحديد المعنى الحقيقي والمجازي.

(٣) انظر: المحصول ١/ ق١/ ٤٨٠.

(٤) أي: ولا يُعَدُّ الاستدلال.

(٥) الطرد: كونه غير مانع. والعكس: كونه غير جامع. فالطرد في الاصطلاح: هو الملازمة في الثبوت. وقضيته: كلما وجد الحد وُجد المحدود. والعكس في الاصطلاح: الملازمة في الانتفاء. وقضيته: كلما انتفى الحد انتفى المحدود. فإذا صدقت قضية: كلما وجد الحد وجد المحدود ـ لزم منع غير المحدود من الدخول قطعاً، كقولك: كلما وجد الحيوان الناطق وجد الإنسان. فهذا الحد مطرد، أي: مانع من دخول غير الإنسان، فإن اختلت قضية الملازمة في الثبوت اختل المنع. فلو قلت: كلما وجد الحيوان وجد الإنسان ـ فهذا ليس بصحيح؛ لأن وجود الإنسان لا يلزم من وجود الحيوان، فلو عرَّفت الإنسان بأنه حيوان، كان الحد غير مانع من دخول غير الإنسان كالفرس، وإنما كان غير مطرد أي: غير مانع؛ لاختلال الملازمة في الثبوت. وكذلك الملازمة في الانتفاء إن اختلت لزم من ذلك اختلال جميع أفراد المحدود، فلو قلت مثلاً: كلما انتفى الناطق انتفى الحيوان فهذا ليس بصادق، ولذلك لو عرفت الحيوان بأنه الناطق كان غير جامع لجميع أفراد الحيوان؛ لأن منها ما ليس ناطقاً. وحاصل إيضاح هذا أن النسبة بين الحد والمحدود إن كانت المساواة كان جامعاً مانعاً. انظر: آداب البحث والمناظرة ق١/ ٤٢، ٤٣.

غير قرينة دون حقيقتيهما[1]. وأما العكس؛ فلأن المشترك حقيقةٌ في مدلالوته مع عدم تبادر شيء منها إلى[2] الفهم[3].

قلت: أما المنقول فغير وارد؛ لأن المنقول إليه إنما يَتَبادر لأنه حقيقة فيه[4]، وكونه مجازاً فيه أيضاً[5] لا ينافي كونه حقيقة فيه؛ لما عرفت من أن اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً[6]. وأما عدم تبادر الحقيقة الأصلية[7]؛ فلصيرورتها الآن مجازاً عرفياً.

وأما المجاز الراجح فقال صفي الدين الهندي: «هو نادر، والتبادر في الأغلب يختص بالحقيقة، وتخلف المدلولِ عن[8] الدليل الظني لا يقدح فيه، ألا ترى أن الغيم الرَّطْب في الشتاء دليل وجود المطر وتخلفه في بعض الأوقات لا يقدح في كونه دليلاً عليه، لا سيما في المباحث اللغوية والأمارات الإعرابية»[9][10].

وأما اللفظ المشترك فأحسن ما يجاب به عنه: أن التعريف بالعلامة لا يُشترط فيه الانعكاس[11].

والعلامة الثانية: العَرَاء عن القرينة، يعني: أنا إذا سمعنا أهل اللغة

---

(١) أي: دخل في الحقيقة المجاز المنقول والمجاز الراجح، فهذا يدل على أن العلامة المذكورة للحقيقة غير مانعة.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: خرج المشترك من الحقيقة؛ لعدم تبادر شيء من مدلولاته إلى الفهم بغير قرينة، مع أنه حقيقة في مدلولاته. فهذا يدل على أن العلامة المذكورة غير جامعة.

(٤) أي: اللفظ المنقول إلى معنى هو حقيقة في ذلك المعنى إما عرفية أو شرعية، فكونه داخلاً في علامة الحقيقة لا يضر، لأنه من الحقيقة.

(٥) أي: وكون اللفظ المنقول مجازاً في المعنى المنقول إليه أيضاً.

(٦) فاللفظ بالنسبة للمعنى المنقول إليه حقيقة ومجاز، ولكن باعتبارين.

(٧) أي: للفظ المنقول.

(٨) في (ت)، و(ص): «على».

(٩) لأنها ظنية غالباً.

(١٠) نهاية الوصول ٢/٣٨٧.

(١١) يعني: لا يشترط في العلامة أن تكون جامعة لجميع أفراد المعرَّف.

[ص/١/٢٥٩] يعبِّرون عن معنى واحد بعبارتين، ويستعملون/ إحداهما بقرينةٍ دون الأخرى، فنعرف أن اللفظ حقيقة في المستعملة بدون[1] القرينة؛ لأنه لولا استقرار أنفسهم على تَعَيُّن ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع ـ لم يقتصروا عليه عادة.

قال: (وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل، مثل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2]، والإعمال في المنسي كالدابة للحمار).

العلامة الأولى: من علامتي المجاز: إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به؛ إذ الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له، فيكون مجازاً. ومَثَّل في الكتاب له بقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي[3]: لأنه لما عُلِم امتناع سؤال الأبنية المجتمعة المسماة «بالقرية» عُلِم أنه مجاز، والتقدير: واسأل أهل القرية، وفي هذا المثال من النظر ما قدمته.

العلامة الثانية: أن يستعمل اللفظ في المعنى المنسي، بأن يكون موضوعاً لمعنى له أفراد، فَيَتْرك أهلُ العرف استعماله في بعض تلك الأفراد بحيث يصير ذلك البعض منسياً، ثم يُستعمل اللفظ في ذلك/ المعنى [ك/١٤٢] المنسي، فيكون ذلك[4] مجازاً عرفياً.

مثال ذلك: لفظ «الدابة» فإنه موضوع لكل ما يَدِب على الأرض، فيترك [5]أهل بعض[5] البلدان استعمالها في الحمار بحيث نُسِي، فإطلاقها[*] عليه عندهم مجاز[6].

---

(١) في (ص): «دون».

(٢) سورة يوسف: الآية ٨٢.

(٣) سقطت من (غ).

(٤) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/٢٠٨، وشعبان ١/٣٢١.

(٥) في (ت)، و(غ)، و(ك): «بعض أهل».

(*) في شعبان ١/٣٢١: «إطلاقها». وهو خطأ.

(٦) سقطت من المطبوعة ١/٢٠٨، وشعبان ١/٣٢١. والمراد بالمجاز المجاز العرفي.

واعلم أن إطلاقها على غير المنسي مجاز لغوي؛ لأن(*) قصرها على الحمار ببلاد مصر، وعلى الفَرَس بالعراق ـ وَضْع على(١) غير الوضع الأول، كذا ذكروه.

وقد يقال: إن استعملها المتكلم ملاحظاً للوضع الأول كان حقيقةً وإلا مجازاً، فالوضع الثاني لا يُخْرِج الأول عما وضع له(٢)(٣). **قال:**

(*) في المطبوعة ١/٢٠٨، وشعبان ١/٣٢١: «لا». وهو خطأ.

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٠٨، وشعبان ١/٣٢١.

(٢) يعني: الوضع العرفي لا يُخْرِج الوضع الحقيقي عن معناه، أي: إطلاق اللفظ بوضعه العرفي لا يمنع أن يقصد به الوضع الحقيقي لأنه أصله وليس بينهما منافاة، فيريد بذلك المعنى العرفي أنه معنى حقيقي.

(٣) انظر علامات الحقيقة والمجاز في: المحصول ١/ق١/٤٨٠، التحصيل ١/٢٣٩، الحاصل ١/٣٦٤، نهاية السول ٢/١٧٩، نهاية الوصول ٢/٣٨٥، السراج الوهاج ١/ ٣٧٣، مناهج العقول ١/٢٨١، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٣٢٣، بيان المختصر ١/١٩٤، فواتح الرحموت ١/٢٠٥، شرح الكوكب ١/١٨٠.

(الفصل السابع

في تعارض ما يخل بالفهم

وهو الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص. وذلك على عشرة أوجه):

الأحوال اللفظية المخلة بالإفهام:

الاشتراك، والنقل، والمجاز، والإضمار، والتخصيص.

واعلم أن التعارض بين هذه الاحتمالات الخمسة يقع على عشرة أوجه، فقد اشتمل كلامنا هذا على دعاوٍ[*]:

الأولى: أن هذه الخَمسة مُخِلَّةٌ بالإفهام. وبيان ذلك: أنه على تقدير الاشتراك يحتمل أن يكون المراد غير ما يُعَيِّنه[1]؛ وعلى تقدير النقل يحتمل أن يكون المراد [2]المنقول عنه، وعلى تقدير المجاز يحتمل أن يكون المراد[2] الحقيقة، وكذلك على تقدير الإضمار والتخصيص[3].

والثانية: أنه لا يُخل بالفهم من الألفاظ سواها. وبيانها: حصر المخلات في هذه الأقسام بالدوران، وذلك بأن يقال: كلما حصل[4] أحد هذه الخمسة حَصَل الإخلال لما ذكرناه، وكلما انتفت الخمسة انتفى

(*) في المطبوعة ١/٢٠٩، وشعبان ١/٣٢٢: «دعاء».

(١) في (ص): «يعنيه».

(٢) سقطت من المطبوعة ١/٢٠٩، وشعبان ١/٣٢٢.

(٣) أي: يظن أنه يريد أفراداً معينين وهو يريد العموم.

(٤) في (ت): «وجد».

الإخلال، لأن/ مع زوال الاشتراك والنقل يكون اللفظ حقيقةً واحدة، ومع [ت١/١٠١] انتفاء المجاز والإضمار يكون المراد تلك الحقيقة، ومع زوال التخصيص يكون المراد كلها[1].

هذه طريقة تدلك على الحصر[2]، ولك على ذلك طريقة أخرى وهي[3] الترديد الدائر بين النفي والإثبات، وذلك بأن تقول:

إذا لم يَتَعَيَّن المعنى من اللفظ فلا[4] يخلو إما أن يكون لاحتمال معنى آخر داخل في مفهوم/ اللفظ، أو خارج عنه: [ص١/٢٦٠]

إن كان الأول: فهو احتمال التخصيص.

وإنْ كان الثاني: فإما أن يكون لاحتمال حقيقة أخرى أوْ لا:

والأول: إنْ كان مسبوقاً بوضع آخر فهو احتمال النقل[5]، وإلا فاحتمال الاشتراك.

والثاني: إنْ كان[6] المصير إليه[7] لضرورة لفظية[8] فهو احتمال الإضمار، وإلا فاحتمال المجاز.

والثالثة: أن التعارض بينها[9] يقع[10] على عشرة أوجه. وبيانها: أنه[11] إنما يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية، ثم بين النقل

---

(١) يعني مع زوال التخصيص يكون المراد كل الحقيقة.
(٢) يعني: طريقة الدوران هذه تدل على أن الإخلال بالفهم منحصر في هذه الخمس.
(٣) في (ت): «وهو».
(٤) في (ت): «لا».
(٥) لأن النقل فيه وضعٌ أول، ووضع ثان، منقول ومنقول إليه.
(٦) سقطت من (ت).
(٧) أي: إلى المعنى الآخر.
(٨) أي: كعدم استقامة المعنى إلا بتقدير لفظ آخر.
(٩) أي: بين هذه الخمسة المخلات.
(١٠)(١١) سقطت من (ت).

[غ/١/٨٢] وبين الثلاثة الباقية[١]، ثم بين المجاز وبين الوجهين/ الباقيين[٢]، ثم بين الإضمار والتخصيص[٣]، فكان المجموع عشرة[٤].

واعلم أن هذه الدعاوى غير محررة، والاعتراض عليها من وجوه:

أحدها: أنه إن[٥] أُريد أنه إذا انتفت الخمسة حَصَل الظن بالمدلول لا الجزم ـ فليس بصحيح فإن الظن حاصلٌ مع الاحتمالات.

وإنْ أُريد أن الخمسة تُخل بالجزم بالمدلول لا بظنه ـ فنقول: لا يلزم من انتفاء الخمسة انتفاء الاحتمال[٦] وحصول الجزم، كيف وقد ذكر الإمام أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين إلا بنفي عشرة احتمالات! فذكر[٧] هذه الخمسة مع التقديم، والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي، وتغير الإعراب[٨]. ومعلوم أن هذه العشرة إنما تخل باليقين لا بالظن، فكان حقه أن يَذْكُرَ هاهنا العشرةَ بعينها، فالحصر في الخمسة باطل.

فإن قلت: لعل المراد أن انتفاء الخمسة يُحَصِّل غلبة الظن، وتلك رتبة متوسطة بين اليقين وأصل الظن.

---

(١) وأما معارضة النقل للاشتراك فقد تقدمت.

(٢) ومعارضة المجاز للاشتراك والنقل تقدمت.

(٣) ومعارضة الإضمار للثلاثة المتقدمة تقدمت. انظر: نهاية السول ٢/ ١٨١.

(٤) في (ص): «عشراً».
وإنما جاز حذف التاء من العدد مع أن المعدود مذكر وهو «أوجه»؛ لأن التمييز قد حذف، والقاعدة أنه إذا حذف التمييز من العدد جاز الرجوع إلى الأصل وهو حذف التاء من عدد المعدود المذكَّر، كقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال» بلا تاء، مع أن المعدود مذكَّر وهو الأيام. انظر: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل للألفية ٢/ ١٣٥.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: انتفاء الظن.

(٧) أي: الإمام.

(٨) قد ذكر الإمام المخلات الخمسة التي ذكرها المصنف هنا في المحصول ١/ ق١/ ٤٨٧، ولم يذكر هنا بقية العشرة، بل ذكرها في «معالم أصول الدين» ص٤٤ ـ ٤٦، وانظر: القطع والظن عند الأصوليين للدكتور الشثري ١/ ١٥٨.

قلت: هذه الغلبة لا ضابط لها، وغلبة الظن لا تَخْرُج عن باب الظن، فإن الظنون تتفاوت وهي مشتركة في مَشْرَع(١)(*) واحد.

والثاني: أنَّ ما ذَكَر(٢) مِنْ أنه إذا انتفى المجاز والإضمار بقي اللفظ مستعملاً فيما وضع له(٣) ⁽٤مفهومُه أنه إذا وجد أحدهما لا يكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له⁾٤، وليس كذلك؛ لأن الإضمار على قسمين:

أحدهما: ما يوجِب مجازاً في اللفظ مثل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾(٥)، فإن إضمار الأهل هو الذي صَيَّر إسناد السؤال في الظاهر إلى القرية مجازاً.

الثاني: وهو(٦) ما لا يوجب مجازاً في اللفظ، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ/ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾(٧) الآية، فإذا أضمرنا [ك/١٤٣] فيها: «مُحْدِثين» لا يتجدد في اللفظ مجاز. وكذلك قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ/ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فإذا أضمرنا: «فأفطرتم» لا يتجدد [ص١/٢٦١] في اللفظ مجاز.

الثالث: أن الكلام في هذه المحتَمِلات إنْ كان في مُطْلَقَاتها وأجناسها، دون أنواعها وأشخاصها - فلا ينبغي أن يُذْكر الإضمار ولا التخصيص؛ لأنهما نوعان للمجاز، فيندرجان تحت مُطْلَقِه ⁽٨كما اندرجت أنواع النقل تحت مطلقه⁾٨. وعلى هذا تكون الاحتمالات المخلة ثلاثة فقط.

وإنْ كان الكلام في أنواعها دون مطلقاتها وأجناسها - فلا ينحصر في

---

(١) أي: مَوْرِد. انظر: اللسان ٨/ ١٧٥، المصباح ١/ ٣٣١، مادة (شرع).
(*) في شعبان ١/ ٣٢٣: «مشروع». وهو تحريف.
(٢) أي: الإمام.
(٣) أي: فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم. انظر: المحصول ١/ ق١/ ٤٨٨.
(٤) سقطت من (ت).
(٥) سورة يوسف: الآية ٨٢.
(٦) في (ص): «هو».
(٧) سورة المائدة: الآية ٦.
(٨) سقطت من المطبوعة ١/ ٢١٠، وشعبان ١/ ٣٢٤.

خمسة؛ لأن أنواع المجاز متعددة كما سبق، وقد ذَكَر فيما تقدم اثني عشر نوعاً، وأنواع النقل ثلاثة فهذه خمسة عشر في[1] اثنين منها[2]، فَعُلم أن الحصر في الخمسة فاسد.

الرابع: أنَّ مِنْ[3] جملة الاحتمالات المخلة بالفهم النَّسْخ؛ لأن السامع إذا جَوَّز على حكم اللفظ أنه منسوخ لم يجزم بثبوته. ولم يَذْكره[4] مع الخمسة، والإمام ذكره بعد ذلك، وزعم أنه مندرج في التخصيص[5]، فلذلك لم يُفرده[*] بالذكر، وتبعه المصنف في ذلك. وهذا لا يستقيم لا على أصله[6]، ولا على الحق في نفس الأمر، فإن أصله أن صيغة الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار، فلا عموم في الأزمان (7فلا نسخ7)[8]. وأما على الحق في نفس الأمر؛ فلأنا إذا سبرنا الأوامر لا نجدها تقتضي بصيغتها فعل المأمور أبداً، فكان الأحسن أن يعد النسخ[9]. وقد نظم بعضهم بيتين في هذه الأقسام وذكر النسخ فقال:

تَجَوُّزٌ ثم إضمارٌ وبَعْدَهما ... نَقْلٌ تلاه اشتراكٌ فهو يَخْلُفُهُ
وأرجح الكلِّ تخصيصٌ وآخِرُهم[10] ... نَسْخٌ فما بَعْدَه قِسْم يُخَلِّفُهُ

---

(1) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢١٠.

(2) أي: من الخمسة، وهما المجاز والنقل.

(3) سقطت من (ت).

(4) أي: المصنف.

(5) انظر: المحصول ١/ق١/ ٥٠٢.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٠، وشعبان ١/ ٣٢٤: «يقرره». وهو خطأ.

(6) أي: إدراج النسخ في التخصيص لا يستقيم على أصل المصنف.

(7) سقطت من (ت). وفي (ك): «ولا نسخ».

(8) يعني: أن المصنف يرى أن النسخ بيانٌ لا رفع، كما هو مذهب المعتزلة، فالناسخ لم يرفع حكم المنسوخ، وإنما بيَّن نهاية مدته، فَجَعْل النسخ مندرجاً في التخصيص غير مستقيم؛ لأن النسخ لا يرفع عموم الأزمان عند المصنف، أي: لا يخصها بالبعض دون بعض، وإنما هو بيانٌ لانتهاء الحكم السابق، واستئناف حكمٍ جديد، وهذا مخالف للتخصيص الذي هو إخراج بعض أفراد العام من حكمه.

(9) يعني: أن الأوامر لا تقتضي التكرار أبداً إلى آخر الزمن، حتى يقول المصنف بأن النسخ نوع من التخصيص، فيدرجه في ضمنه، فكان الأحسن بالمصنف عَدَّ النسخ نوعاً مستقلاً من المخلات.

(10) في (غ): «فآخرهم».

قال: (الأول: النقل أولى من الاشتراك لإفراده في الحالتين[1] كالزكاة).

شرع في ذكر الوجوه العشرة على الترتيب المذكور، فنقول:

النقل أولى من الاشتراك:

لأن المنقولَ مدلوله مفرد(*) في الحالتين، أي: قبل النقل وبعده. أما قبل النقل؛ فلأن مدلولَه المنقولُ عنه: وهو اللغوي. وأما بعده؛ فلأن مدلُولَه المنقول إليه: وهو الشرعي، أو العرفي. وإذا كان مدلوله مفرداً لم يمتنع[2] العمل به.

وأما المشترك فمدلوله متعدد في كل وقت، (*فيكون كالمجمل*) لا يعمل به إلا بقرينة، اللهم إلا أن يقال بحمله[3] على معنييه، وما لا يمتنع العمل به[4] أولى من عكسه[5].

مثال ذلك: لفظ «الزكاة» فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين النماء/ [ص١/٢٦٢] والقدر المُخْرَج من النصاب، وأن يكون موضوعاً للنماء فقط[6]. ثم نقله الشرع إلى القدر المخرج من النصاب، فإذا تعارضا[7] فالنقل أولى لما ذكرناه.

ومن أمثلته: أن يقول الشافعي: الفاتحة ركن في الصلاة؛ لقوله ﷺ:

---

(١) في (ت): «الحالين».

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٠، وشعبان ١/ ٣٢٥: «مقرر». وهو خطأ.

(٢) في (ت): «لم يمنع».

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٠، وشعبان ١/ ٣٢٥: «فيكون المجمل». وهو خطأ.

(٣) في (ص): «نحمله».

(٤) وهو النقل.

(٥) أي: ما يمتنع العمل به وهو الاشتراك.

(٦) انظر: المصباح ١/ ٢٧٢، لسان العرب ١٤/ ٣٥٨، مادة (زكا).

(٧) أي: النقل والاشتراك.

«كل صلاة لم يُقرأ فيها بأم القرآن فهي خِدَاج»[1][2]، ولفظ الصلاة في عرف الشرع منقول إلى[3] العبادة(*) المخصوصة، فوجب أن تكون الفاتحة ركناً.

[ت/١٠٢/١] فيقول الحنفي: مذهب/ القاضي أن الشرع لم ينقل شيئاً من الألفاظ، بل الصلاة مشتركة بين الدعاء وبين المتابعة، ومنه سُمِّي الثاني في حَلْبة(*) السِّبَاق(*) مُصَلِّياً؛ لكونه تابعاً لِصَلَوَي[4] الذي قبله. وسميت هذه العبادة(*) صلاة لما فيها من المتابعة للأئمة غالباً. وإذا كانت مشتركة كانت [غ/٨٣/١] مجملة[5]، فيسقط[6] الاستدلال بها حتى يُبَيِّن(*) الخصمُ رجحان اللفظ في/ أحدهما.

---

(١) الخِدَاج: النُّقْصَان. يقال: خَدَجَت الناقة إذا ألقتْ ولدَها قبل أوانِه وإن كان تامَّ الخلْق. وأَخْدَجَتْه إذا ولدتْه ناقص الخَلْق وإن كان لتمام الحمل وإنما قال في الحديث: «فهي خِدَاج»، والخِدَاج مصدر ـ على حذف المضاف، أي: ذات خداج، أو يكون قد وَصَفَها بالمصدر نفسِه مبالغة كقوله: فإنما هي إقْبالٌ وإدبارٌ. أي: مُقْبِلة مدبرة. ومثله قولهم: عبدُ الله إقبالٌ وإدبارٌ، أي: مُقْبِلٌ وَمُدْبِرٌ. انظر: النهاية لابن الأثير ٢/١٢، لسان العرب ٢/٢٤٨، مادة (خدج).

(٢) أخرجه أحمد ٢/٢٤١، ٤٦٠. ومسلم ١/٢٩٦، في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، حديث رقم ٣٩٥. وابن حبان ٥/٨٤، ٩٠، حديث رقم ١٧٨٤، ١٧٨٨.

(٣) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/٢١٠، وشعبان ١/٣٢٥: «العبارة».

(*) في المطبوعة ١/٢١١، وشعبان ١/٣٢٥: «جلية». وهو خطأ.

(*) في شعبان ١/٣٢٥: «السياق». وهو خطأ.

(٤) أي: جانِبَيْ أصلِ ذَنَب الفرس. وفي المصباح ١/٣٧١، مادة (صلى): «والصلا وزان العصا: مَغْرز الذَّنَب من الفرس، والتثنية صلوان، ومنه قيل للفرس الذي بعد السابق في الحلبة المُصَلِّي؛ لأنَّ رأسه عند صَلا السابق». وفي اللسان ١٤/٤٦٦: «قال أبو عبيد: وأصل هذا في الخيل، فالسابق الأول، والمصلِّي الثاني، قيل له مُصَلٍّ لأنه يكون عند صَلا الأول، وَصَلاهُ جانباً ذنبه عن يمينه وشماله».

(*) في المطبوعة ١/٢١١، وشعبان ١/٣٢٥: «العبارة».

(٥) في (ت): «محتملة».

(٦) في (ت): «فسقط».

(*) في المطبوعة ١/٢١١، وشعبان ١/٣٢٥: «يدين». وهو خطأ.

فنقول: جَعْلُها منقولةً إلى العبادة(*) المخصوصة أولى من الاشتراك لِمَا تقرر.

ومنها: أن يقول الشافعي: الكلب نجس لقوله ﷺ: «طُهُور إناء أحدكم إذا وَلَغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً»[1] والطهارة في عرف الشرع منقولة إلى: إزالة الحدث والخبث[2]، ولا حدث فيتعين[3] الخبث.

فيقول المالكي: لفظ الطهارة مشترك في اللغة بين إزالة الأقذار وبين الغَسْل على وجه التقرب إلى الله تعالى؛ لأنه مستعمل فيهما حقيقةً إجماعاً، والأصل/ عدم التغيير، والتقرب إلى الله تعالى كان معلوماً لهم لقوله [ك/١٤٤] تعالى: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾[4]، والمشترك مجمل فيسقط الاستدلال به حتى يُبَيِّن(*) الخصم الرجحان.

فنقول: جَعْلُه منقولاً إلى العبادة(*) المخصوصة أولى من الاشتراك لما مر.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٥: «العبارة».

(١) أخرجه مسلم بهذا اللفظ، لكن فيه: «أن يغسله سبع مرات، أولاهن بالتراب». انظر: صحيح مسلم ١/ ٢٣٤، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم الحديث ٩١/ ٢٧٩. وكذا أخرجه بلفظ مسلم الدارقطني في السنن ١/ ٦٤، كتاب الطهارة، باب ولوغ الكلب في الإناء، رقم ٥.
وأخرجه بمعناه البخاري في صحيحه ١/ ٧٥، كتاب الوضوء، باب الماء الذي يُغسل به شعر الإنسان، رقم ١٧٠. وأبو داود ١/ ٥٩، كتاب الطهارة، باب الوضوء بسؤر الكلب، رقم ٧٣، ٧٤. والنسائي ١/ ٥٢، كتاب الطهارة، باب سؤر الكلب، رقم ٦٣ ـ ٦٧، وانظر رقم ٣٣٥ ـ ٣٣٩. والترمذي ١/ ١٥١، كتاب الوضوء، باب ما جاء في سؤر الكلب، رقم ٩١. وابن ماجة ١/ ١٣١، كتاب الطهارة وسننها، باب غسل الإناء من ولوغ الكلب، رقم ٣٦٣ ـ ٣٦٦. وانظر: تلخيص الحبير ١/ ٢٣، ٣٩، رقم حديث ٩، ٣٥.

(٢) فالطهارة في اللغة: النظافة والتنزه عن الأقذار. انظر: القاموس الفقهي ص٢٣٣، المصباح المنير ٢/ ٢٦، ثم نقلها الشارع إلى معنيين مخصوصَيْن.

(٣) في (غ): «فتعيَّن».

(٤) سورة الزمر: الآية ٣.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٦: «بين».

(*) في المطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٦: «العبارة».

قال: (الثاني: المجاز خير منه؛ لكثرته، وإعمالِ اللفظ مع القرينة ودونَها كذلك).

المجاز أولى من الاشتراك؛ لوجهين:

أحدهما: أنه أكثر في اللغة، والأكثرية دليلُ الرجحان.

والثاني: أنه على تقدير المجاز إنْ كان اللفظ مع القرينة وجب حمله على المجاز، وإنْ كان مجرداً عنها وجب حمله على الحقيقة، فهو معمول به على التقديرين، بخلاف الاشتراك فإن اللفظ المشترك إذا تجرد عن القرينة وجب التوقف على المختار عندهم، وإنْ عُمل به عند البعض احتياطاً فليس العمل للاحتياط كالعمل مع التحقق/[1]. [ص/١/٢٦٣]

ومن أمثلة الفصل[*] قولنا: موطوءة الأب بالزنا يحل للابن نكاحها؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[2] وهذه طابت للابن.

فإن قلت: هذا معارض بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[3] والنكاح حقيقة في الوطء.

قلت: بل هو حقيقة في العقد؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾[4] وغيرها من الآيات، وإذا كان حقيقة في العقد لا يكون حقيقة في الوطء وإلا يلزم الاشتراك.

فإن قلت: لولا ذلك لزم المجاز[5].

قلت: المجاز خير من الاشتراك؛ لما ذكرناه.

---

(١) في (ص)، و(ك)، و(غ): «التحقيق».
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٢١١، وشعبان ١/٣٢٦: «الفضل».
(٢) سورة النساء: الآية ٣.
(٣) سورة النساء: الآية ٢٢.
(٤) سورة النور: الآية ٣٢.
(٥) أي: لولا جَعْله مشتركاً بين العقد والوطء لزم المجاز، وأن يكون حقيقة في العقد، مجازاً في الوطء.

ومنها: قولنا: لا يجوز التوضؤ بالنبيذ؛ لأن الله تعالى نَصَّ على سببية الماء، فوجب حصر السبب فيه عملاً بالأصل النافي[*] لسببية غيره. وإنما قلنا: إن الله تعالى نَصَّ على سببية الماء؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[1] والطَّهور: هو الذي يُتطهر به، كالحَنُوط والسَّعُوط: الذي يُتَحَنَّط به[2]، ويُتَسَعَّط به[3].

فيقول الحنفي: الأصل في فَعُول أن يكون تابعاً لفاعِلٍ في القَصْر والتعدية[4]، وطاهر[5] قاصِرٌ فطهورٌ مثله، فلو كان هٰهنا للذي يُتَطهر به للزم[6] الاشتراك[7]على ما نقوله[7][8]، وعلى ما يقوله[*] تكون صيغته هنا

(*) في المطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٧: «الثاني». وهو خطأ.

(١) سورة الفرقان: الآية ٤٨.

(٢) أي: الذي يُوضع طيباً لأكفان الموتى وأجسامهم خاصة.
قال في المصباح ١/ ١٦٦، مادة (حنط): والحَنُوط والحِنَاط مثل رَسُول وكِتَاب: طيب يُخلط للميت خاصة. وكلُّ ما يُطَيَّب به الميت من مسك، وذريرة، وصندل، وعنبر، وكافور، وغير ذلك مما يُذَرُّ عليه تطييباً له، وتجفيفاً لرطوبته فهو حنوط». وانظر: لسان العرب ٧/ ٢٧٨.

(٣) في لسان العرب ٧/ ٣١٤: «والسَّعُوط بالفتح، والصَّعُوط: اسم الدواء يُصَبُّ في الأنف». وقوله: ويتسعط به أي: الذي يدخل في الأنف. وانظر: المصباح ١/ ٢٩٧، مادة (سعط).

(٤) أي: الأصل في طَهُورٍ الذي على وزن فَعُول أن يكون تابعاً لطاهِرٍ الذي على وزن فاعل، في اللزوم والتعدية؛ وذلك لأن فعول من صيغ المبالغة لاسم الفاعل، فأصل فَعُول فاعل وحُوِّل إلى هذه الصيغة للدلالة على الكثرة والمبالغة في الحَدَث. قال الشيخ أحمد الحملاوي: «وقد تُحَوَّل صيغة «فاعل» للدلالة على الكثرة والمبالغة في الحدث ـ إلى أوزان خمسة مشهورة، تُسمى صيغَ المبالغة. . .». شذا العرف ص٧٨.

(٥) في (غ): «وفاعل».

(٦) في (ت): «لزم».

(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٧.

(٨) يعني: طهور على وزن فعول، ووزن فعول تابع لوزن فاعل في القصر والتعدية، وطاهر قاصر؛ فيكون طهور قاصراً مثله، أي: لازماً لا متعدياً، وعلى هذا فيكون معنى طهور: هو الطاهر في نفسه، لا بمعنى المطهِّر لغيره كما يقول الجمهور، ولو قلنا: إنه بمعنى المطهِّر لغيره فإنه يلزم الاشتراك؛ لأنه يلزم منه أن يكون لازماً ومتعدياً، أي: طاهراً ومطهِّراً، والاشتراك خلاف الأصل.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٧: «نقوله». وهو خطأ.

مجازاً، فإنه لا تكرار في طاهرية ماء[1] السماء، والمجاز أولى من الاشتراك لما مر[2].

(*فنقول هذا*) الترجيح مدفوع بقوله تعالى: ﴿لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾[3] والباء للسببية؛ فيدل على أن المراد: الذي يُفعل به التطهير[4].

قال: (الثالث: الإضمار خيرٌ منه؛ لأن احتياجه إلى القرينة في صورةٍ و[5]احتياج الاشتراك إليها في صورتين).

الإضمار أولى من الاشتراك:

لأنه لا يحتاج إلى القرينة إلا في صورة واحدة: وهي صورة إرادة المعنى الإضماري، بخلاف المشترك فإنه مُفْتَقِر إلى القرينة في جميع صُوَرِه؛ إذ ليس البعض فيه أولى من البعض.

وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله: «**في صورتين**» مثل: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[6]. أي: أن لفظ «القرية» يحتمل أن يكون مَقُولاً(*) بالاشتراك على

---

(١) في (ص): «بماء».

(٢) يعني: وإذا حملناه على ما يقوله الحنفي - فيكون استعمال «طهور» بمعنى مطهِّر مجازاً، وهو أولى من الاشتراك؛ لأن حمل اللفظ «طهور» على معنى «طاهر» القاصر غير مناسب هنا؛ لأن طهور صيغة مبالغة تفيد التكرار، ولا تكرار في طاهرية الماء؛ إذ طهارة الماء لا تتكرر في ذاتها، فحَمْل اللفظ على مطهِّر القابل للتكرار مجازاً - أولى من حمله على طاهر غير القابل للتكرار، والمجاز أولى من الاشتراك.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٧: «فتقول هو». وهو تحريف.

(٣) سورة الأنفال: الآية ١١.

(٤) أي: دعوى الترجيح بالمجاز على الاشتراك غير مقبولة؛ لأن هناك آية أخرى تفسِّر معنى «طهور» الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ وهي قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾، والباء للسببية، أي: ينزل عليكم الماء الذي تتطهرون بسببه، فمعنى الطهور: هو الذي يُفعل به التطهير، فيكون إطلاق المطهِّر على ماء السماء من باب الحقيقة، لا من باب ترجيح المجاز على الاشتراك.

(٥) سقطت الواو من شعبان ١/ ٣٢٧.

(٦) سورة يوسف: الآية ٨٢.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٧: «منقولاً». وهو خطأ.

الأهل والأبنية، ويحتمل أن يكون حقيقةً في الأبنية فقط، والأهل مضمر. فيقول المناظر: الإضمار أولى؛ لما قلناه.

ومن أمثلته: قولنا: لا يجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ﴾[1] وجارية الابن حليلة له[2]؛ لأن الحليلة فعيلة من الحِلِّ: وهي المرأة التي يَحِل وطؤها، [3]فحليلة الابن: المرأة التي يَحِل له/ وطؤها[3] والجارية [ص١/٢٦٤] المملوكة للابن كذلك فتكون حليلة له، وإذا كانت حليلةً للابن اندرجت تحت الآية؛ فتكون محرمة على الأب[4].

فيقول الحنفي: حليلة الرجل: هي المرأة التي تحل له بالنكاح، وهي الزوجة[5]. ودليله النقل، قال الجوهري: «الحليلة الزوجة»[6].

فنقول: لا نسلم أن إطلاق الحليلة على الزوجة بطريق الحقيقة.

فإن قلت: الأصل في الإطلاق الحقيقة.

قلت: نعم لكن لو جعلناه حقيقة فيما ذكرتم ـ فإما أن يكون حقيقة فيما ذكرنا أيضاً، أو مجازاً فيه. والثاني[7] باطل؛ لأنه يلزم منه ترجيح الاستعمال في دلالته على الحقيقة ـ على الاشتقاق في دلالته عليها[8]؛

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.
(٢) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/ ٢١١، وشعبان ١/ ٣٢٧.
(٣) سقطت من (ت)، و(غ).
(٤) انظر: التفسير الكبير ١٠/ ٣٥.
(٥) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/ ١٢٩.
(٦) انظر: الصحاح ٤/ ١٦٧٣، مادة (حلل).
(٧) أي: كون إطلاق الحليلة على الجارية مجازاً.
(٨) أي: إذا جعلنا إطلاق الحليلة على الجارية مجازاً، وعلى الزوجة حقيقة ـ فإنه يلزم منه ترجيح الاستعمال في دلالته على الحقيقة، على الاشتقاق في دلالته على الحقيقة؛ لأن كلمة الحليلة مشتقة من الحِلِّ، وهذا شامل للزوجة والجارية، فجَعْلُ الحقيقة موافقةً للمعنى المشتق منه أولى وأرجح مِنْ جعلها موافقة للاستعمال فقط، فكان قول الشافعية أولى.

[ك/١٤٥] وذلك لأن الظاهر أن الجوهري إنما أخذ أن الحليلة: هي الزوجة/ - من استعمال العرب، والاستعمال أعم مِنْ(*) أن يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز. ونحن دللنا باشتقاق لفظ «الحليلة» المُقْتَضِي لما هو أعم من الزوجة، فليكن[١] أرجح لبعد الخطأ فيه. والأول[٢] أيضاً باطل؛ لأنه يلزم منه الاشتراك.

فإن قلت: لو لم يكن مشتركاً، بل كان حقيقة فيما ذكرتم[٣] مجازاً فيما ذكرنا[٤] - لزم الإضمار؛ لأن جارية الابن لا تحرم على الأب على التأبيد بالإجماع، بل ما دامت مملوكة، والآية إنما سيقت لبيان المحرمات على التأبيد، فلا بد من إضمار ما يصح به تحريم جارية الابن لا على التأبيد؛ لجواز أن يقال: وحلائل أبنائكم بالنكاح، وبملك اليمين ما دامت حليلتهم[٥]. والإضمار أيضاً خلاف الأصل، فوقع التعارض بين الاشتراك والإضمار.

قلت: الإضمار أولى.

ومنها: قولنا[٦]: الفاتحة واجبة في صلاة الجنازة؛ لقوله ﷺ: «كل [ت/١٠٣/١] صلاة لم يُقْرأ فيها بأم القرآن فهي خِداج»[٧] وهذه/ صلاة فوجبت الفاتحة فيها.

فإن قال الخصم: لفظ «الصلاة» مفهومٌ مشترك في عُرْف الشرع؛

(*) في المطبوعة ٣١٢/١، وشعبان ٣٢٨/١: «منه». وهو خطأ.

(١) أي: فليكن تدليلنا بالاشتقاق.

(٢) وهو أن يكون قولكم وقولنا حقيقة.

(٣) وهم الحنفية الذين يقصرون الحليلة على الزوجة.

(٤) وهم الشافعية الذين يجعلون الحليلة للزوجة والجارية، والمعنى: إن جعلنا إطلاق الحليلة على الجارية مجازاً.

(٥) قوله: «ما دامت حليلتهم» هو الإضمار الذي يصح به تحريم جارية الابن لا على التأبيد.

(٦) في (ص): «قراءة».

(٧) سبق تخريجه.

لإطلاقه على ما لا ركوع فيه ولا سجود كالجنازة، وعلى ما لا تكبير فيه ولا سلام كالطواف، وعلى ما لا قيام فيه كصلاة المريض، وليس بينها[*] قدر مشترك نجعل[*] اللفظ حقيقةً فيه، فيكون مشتركاً مُجْملاً يسقط[1] الاستدلال به.

قلنا: المشترك عندنا يُحمل على جميع مسمياته عند عدم القرينة، فتندرج صلاة الجنازة تحت عمومِهِ.

فإن قلت: وجب جَعْلُ اللفظ غير منقول حذراً من/ الاشتراك[2]، [ص/١ ٢٦٥] ويكون ههنا[3] إضمارٌ تقديره: كل صلاة من الصلوات الخمس[4] لم يقرأ فيها بأم القرآن. ويكون إطلاق لفظ «الصلاة» على الصلوات الخمس مجازاً لغوياً، والإضمار أولى من الاشتراك.

فنقول: هذا الترجيح مدفوع بالقياس على الصلوات الخمس[5].

قال: (الرابع: التخصيص خيرٌ؛ لأنه خير[6] من المجاز كما سيأتي، مثل: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾[7] فإنه مشترك أو مختص بالعقد، وخص عنه الفاسد).

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٢، وشعبان ١/ ٣٢٨: «بينهما». وهو خطأ.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٢، وشعبان ١/ ٣٢٨: «فجعل». وهو خطأ.

(١) في (ت)، و(غ): «سقط».

(٢) أي: غير منقول إلى عرف الشرع؛ لأن الاشتراك في لفظ الصلاة من حيث العرف الشرعي.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) قوله: «من الصلوات الخمس» هو الإضمار.

(٥) يعني: وإن كنا نسلِّم أن الإضمار أولى من الاشتراك، إلا أننا لو قلنا بالإضمار هنا وجعلنا الحديث وارداً في الصلوات الخمس - لا يمنع هذا أن نقول به في بقية الصلوات قياساً على الصلوات الخمس، فالقول بالإضمار لا يمنع القياس. هذا كلام الشارح، وعندي أنه لا مانع من إضمار جميع الصلوات الشرعية.

(٦) في (ت): «مثل». وهو خطأ.

(٧) سورة النساء: الآية ٢٢.

التخصيص خير من الاشتراك:

لأن التخصيص خير من المجاز[١]، والمجاز خير من الاشتراك[٢]، ينتج ما ادعيناه[٣]. أما الصغرى [٤]فَلِمَا سيأتي[٤] إن شاء الله تعالى، وأما الكبرى فلما مَرَّ.

مثاله: أن يقول الحنفي: موطوءة الأب بالزنا محرمةٌ على الابن؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ وهو حقيقة في الوطء.

فنقول: بل هو حقيقة في العقد؛ لما قررناه[٥]، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾[٦]، وإذا ثبت أنه موضوع للعقد فلم يبق إلا أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء، أو يكون مختصاً بالعقد وخُصَّ عنه الفاسد[٧]، حتى إذا نكح الأب نكاحاً فاسداً ـ فللابن أن ينكح تلك الموطوءة بالوطء الفاسد[٨]، والتخصيص أولى من الاشتراك.

قال: (الخامس: المجاز خير من النقل؛ لعدم استلزامه نَسْخ الأول، كالصلاة).

المجاز خير من النقل:

لأن النقل يستلزم نسخ الأول[٩]. مثاله: الصلاة، فإن المعتزلة ادعت

---

(١) مقدمة صغرى.

(٢) مقدمة كبرى.

(٣) وهو أن التخصيص خير من الاشتراك.

(٤) في (ت): «فلما يأتي».

(٥) في (ت): «لما قررنا».

(٦) سورة النور: الآية ٣٢.

(٧) أي: خُصَّ عن النكاح العقدُ الفاسد.

(٨) لأن العقد الصحيح هو العقد الشرعي المعتبر، أما العقد الفاسد فهو غير معتبر، فلا يناط به الحكم.

(٩) أي: النقل يستلزم نسخ المعنى الأول وهَجْرُه بالكلية، فلا يستعمل مطلقاً، بخلاف المجاز فإن المعنى الأول موجودٌ يمكن استعماله.

أنها منقولة إلى الأفعال الخاصة، وجمهور الأصحاب قالوا: إنها مجازات لغوية اشْتَهَرت. فمذهبهم أولى؛ لأن المجاز أولى من النقل.

ومن أمثلته: أن يقول المالكي: يُجْزِي رمضانُ كلُّه بنية واحدة من أوَّلِه؛ لقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل»[1]، ووجه[2] الاحتجاج: أن الصيام منقولٌ عن أصل الإمساك إلى الإمساك المخصوص، والمعرَّف بأل يفيد العموم واستغراق الصوم إلى الأبد، ورمضان من جملة ذلك[3]، فيكون

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٦/ ٢٨٧، وأبو داود ٢/ ٨٢٣، في كتاب الصوم، باب النية في الصيام، حديث رقم ٢٤٥٤. والترمذي ٣/ ١٠٨، في الصوم، باب ما جاء: لا صيام لمن لم يَعْزِم من الليل، حديث رقم ٧٣٠. والنسائي ٤/ ١٩٦، في الصوم، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة، حديث رقم ٢٣٣١ ـ ٢٣٤٢. وابن ماجة ١/ ٥٤٢، في الصيام، باب ما جاء في فرض الصوم من الليل، حديث رقم ١٧٠٠. وابن خزيمة في صحيحه ٣/ ٢١٢، كتاب الصيام، باب إيجاب الإجماع على الصوم الواجب قبل طلوع الفجر، رقم ١٩٣٣. والدارقطني في سننه ٢/ ١٧٢ ـ ١٧٣، كتاب الصيام، باب الشهادة على رؤية الهلال.

ولفظ الحديث كما هو مذكور هنا غير معروف كما نبّه إليه الشارح في ص. . .، بل له ألفاظ أخرى منها: «من لم يُجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له». وفي لفظ: «من لم يُبَيِّت الصيام قبل الفجر فلا صيام له». وأقرب الألفاظ إلى اللفظ المذكور هنا في الشرح ما رواه النسائي عن حفصة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ قال: مَن لم يُبَيِّت الصيامَ من الليل فلا صيام له». الحديث رقم ٢٣٣٤. وقد اختلف الأئمة في رفع الحديث ووقفه على حفصة أو ابن عمر رضي الله عنهم جميعاً. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «واختلف الأئمة في رفعه ووقفه، فقال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا أدري أيُّهما أصح. . . لكن الوقف أشبه. وقال أبو داود: لا يصح رفعه. وقال الترمذي: الموقوف أصح. ونَقَل في العِلَل عن البخاري أنه قال: هو خطأ، وهو حديث فيه اضطراب، والصحيح عن ابن عمر موقوف. وقال النسائي: الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه. وقال أحمد: ما له عندي ذلك الإسناد. وقال الحاكم في الأربعين: صحيح على شرط الشيخين. وقال في المستدرك: صحيح على شرط البخاري. وقال البيهقي: رواته ثقات إلا أنه رُوي موقوفاً. وقال الخطابي: أسنده عبد الله بن أبي بكر، وزيادة الثقة مقبولة. وقال ابن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخبر قوة. وقال الدارقطني: كلهم ثقات». تلخيص الحبير ٢/ ١٨٨، رقم الحديث ٨٨١.

(٢) في (ت)، و(غ)، و(ك): «وجه».

(٣) يعني: لفظ «الصيام» الوارد في الحديث السابق مُعَرَّف بأل، والمعرف بأل يفيد العموم واستغراق كل صوم إلى الأبد، فَمَنْ بَيَّت الصيام في ليلةٍ لجميع الدهر فله أن يصوم بهذه النية الدهر كلَّه، ورمضان من جملة الدهر، فيكفيه نية واحدة من أول الشهر.

مفهوم ذلك: أن مَنْ بيَّت كان له الصوم[1]، وهذا قد بَيَّت[*].

فيقول الشافعي: لا نسلم أنه[2] منقول؛ بل مجاز في إمساك جزء مِنَ الليل قبل الفجر، ويكون من مجاز التعبير بالأعم عن الأخص؛ فإن الشرع لم يصرح بتبييت [3]النية، وإنما صرح بتبييت[3] الصوم/ وما ذكرناه مَحْمل صالح له والمجاز أولى من النقل[4]. [ص/١/٢٦٦]

قال: (السادس: الإضمار خير منه؛ لأنه مثل المجاز، كقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ فإن الأخذ مضمر، والربا نُقِل إلى العقد).

---

(١) يعني: فيكون مفهوم حديث: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» أنَّ مَنْ بَيَّت الصيام في ليلةٍ فله أن يصوم ولو إلى آخر الدهر.
قال الباجي رحمه الله تعالى في المنتقى ٢/ ٤١: «فإن نوى صوماً متتابعاً، أو مُعَيَّناً غير متتابع، أو كان شأنه سَرْدَ الصيام - فليس عليه تبييت الصوم لكل يوم قاله مالك في المختصر»، لكن مذهب المالكية أن النية الواحدة إنما تكفي في الصوم الذي يجب تتابعه كرمضان في حق الصحيح، وكفارة القتل، والظهار، أما الصيام المسرود كصيام الدهر أو عام أو شهر أو أسبوع تطوعاً بلا نذر، وما لا يجب تتابعه، كقضاء رمضان وكفارة يمين، وصيام رمضان في السفر أو المرض - فلا بد في ذلك كله من تجديد النية كل ليلة، وكذا صوم يوم مكررٍ معيَّن ككل خميس أو اثنين ولو عينه بالنذر لا بد من تجديد النية كل ليلة. وتكفي نية واحدة في واجب التتابع إن استمر تتابعه، لا إن انقطع التتابع بكمرض أو سفر، فلا بد والحالة هذه من تجديد النية لو استمر في صومه. انظر: مواهب الجليل من أدلة خليل ٢/ ٣١، ٣٢.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٢١٢، وشعبان ١/ ٣٣٠: «ثبت». وهو تحريف.

(٢) أي: الصيام.

(٣) سقطت من المطبوعة ١/ ٢١٢، وشعبان ١/ ٣٣٠.

(٤) المعنى: أن الشافعي يقول للمالكي: لا نسلم أن الصيام منقول إلى المعنى المخصوص، بل هو مجاز؛ لأن ظاهر الحديث: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام» يدل على وجوب صيام الليل كله، مع أن الليل ليس محلاً للصوم، فوجب حَمْل تبييت الصوم على المجاز وهو إمساك جزءٍ من الليل قبل الفجر، ويكون هذا من مجاز إطلاق العام وإرادة الخاص، وليس في الحديث تعرض للنية، فالحديث تَعَرَّض لتبييت الصيام يعني: صيام الليل، لا نية الصيام، فما ذكره الشافعية من المعنى المجازي مَحْمل للحديث، وهو أولى من النقل الذي قاله المالكية؛ لأنهم لما نقلوا الصيام إلى المعنى المخصوص، فسَّروا التبييت بالنية، والمجاز أولى من النقل.

الإضمار أولى من النقل:

لأن الإضمار مساوٍ للمجاز لما سيأتي إن شاء الله تعالى، والمجاز أولى من/ النقل لما مَرَّ. [ك/١٤٦]

ومثاله[1]: قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[2] فإن الربا: هو الزيادة. والزيادة بعينها[3] لا توصف بحل ولا حرمة، فلا بد من تأويلٍ، فأضمَرَت طائفةٌ الأخذ، [4]وقالت: التقدير: حَرَّم أخذ الربا، فإذا توافق البائع والمشتري على إسقاط الزيادة ـ صح[4].

وقالت طائفة: الربا نُقِل إلى العقد المشتمل على الزيادة[5]، وذلك لقرينةِ قولِه: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[6] فإذن[7] المنهي عنه نفس العقد سواء اتفقا على حطِّ الزيادة أم لا، فالأول أولى[8]؛ [9]لأن الإضمار أولى[9] من النقل.

قال: (السابع: التخصيص أولى لما تقدم، مثل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ فإنه: المبادلة مطلقاً، وخُصَّ الفاسد، أو نُقِل إلى المُسْتَجْمِع لشرائط الصحة).

التخصيص أولى من النقل:

لأن التخصيص خيرٌ من المجاز لما سيأتي إن شاء الله، والمجاز خَيْرٌ من النقل لما مر، والخيرُ من الخيرِ خيرٌ.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ فمِنْ قائِلٍ: البيع موضوع

---

(١) في (ص)، و(غ)، و(ك): «مثاله».
(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.
(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «نفسها».
(٤) سقطت من (غ).
(٥) وهو المعنى الشرعي.
(٦) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.
(٧) في (ت)، و(غ)، و(ك): «وإذن».
(٨) وهو إضمار الأخذ.
(٩) سقطت من (ت).

للمبادلة مطلقاً[1]، وخُصَّ عنه الفاسد؛ لكونه غيرَ حلال.

ومِن قائل: بل نُقِل إلى المعاوضة المُشْتَمِل على الأركان والشرائط. فالأول أولى؛ لأن التخصيص أولى.

ومن أمثلته: أن يقول المالكي: يلزم الظهار من الأمة وأمّ الولد؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾[2] الآية، وهما من جملة النساء.

فإنْ قال الشافعي: لفظ «النساء» صار منقولاً في العرف للحرائر[3]، [غ/١٨٥] فوجب أن لا يتناول محل النزاع[4]، ولو لم يكن منقولاً للزم أن يكون/ مخصوصاً[5] بذوات المحارم؛ فإنهن من نسائهم ولا يلزمهم فيهن ظهار[6] - كان للمالكي أن يقول: إذا تعارض النقل والتخصيص فالتخصيص أولى[7].

قال: (الثامن: الإضمار مثل المجاز، لاستوائهما في القرينة. مثل: هذا ابني).

الإضمار مثل المجاز:

فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بدليل مِنْ خارج، وإنما قلنا: إنهما سِيَّان؛ لاستوائهما في الاحتياج إلى القرينة، واحتمال خفائها. وهذا ما [ص/١/٢٦٧] جزم به في الكتاب/ تبعاً للإمام في «المحصول»[8]. وقال الإمام في

(١) أي: سواء كان صحيحاً أو فاسداً.
(٢) سورة المجادلة: الآية ٣.
(٣) أي: الزوجات.
(٤) وهي الأمة وأم الولد.
(٥) في (غ)، و(ك): «مخصَّصاً».
(٦) أي: لو لم نجعل لفظ «النساء» منقولاً إلى الحرائر - للزم من ذلك تخصيص لفظ النساء؛ لأننا إذا جعلناه عاماً في كل النساء، فلا بد من تخصيصه بالمحارم؛ لأنهن من نسائهم ولا يلحقهن ظهار؛ لأن الظهار من الأجنبية لا من المحارم اتفاقاً.
(٧) أي: يقول المالكي: حملي للفظ على العموم مع التخصيص أولى من النقل إلى الحرائر؛ لأن التخصيص خير من النقل.
(٨) انظر: المحصول ١/ق١/٥٠٠.

«المعالم»: «يترجح المجاز لكثرته»[1]. وهذا ما اختاره صفي الدين الهندي[2]. وقيل: بالعكس.

قوله: «**مثل: هذا ابني**». اعلم أن هذا المثال لم يذكره الإمام ولا صاحب «الحاصل»[3]، والذي عندي في تقريره: أن القائل لعبده: هذا ابني، والعبد لا يمكن أن يكون ابنه، إما لكونه مشهور النسب من غيره، أو لكونه أكبر سناً منه. فهنا[4] قد انتفت الحقيقة[5]، وبقي اللفظ دائراً بين مجازَي الإضمار والمجاز؛ إذ يحتمل أن يكون المراد: مثل ابني في الحُنُو، أو أنه ابني مجازاً لذلك[6][7].

وأما أنه هل يترتب على هذا عِتْقٌ أو لا يترتب ـ فليس من وظيفة الأصولي التعرض له، ولا أراده المصنف.

وقد حكى الأصحاب وجهين فيما إذا كان مشهور النسب مِنْ غيره واستلحقه[8] هل يعتق؛ لكونه أقر بالبنوة[*] التي لازمها العتق[9]، فيؤاخذ باللازم وإن لم[10] يثبت الملزوم؟ ولكن ليس مأخذ الوجهين[11] الإضمار

(١) انظر: المعالم ص٤٦.

(٢) انظر: نهاية الوصول ٢/٤٨٧.

(٣) انظر: الحاصل ١/٣٧٠.

(٤) في (غ)، و(ك): «فهٰهنا».

(٥) وهي البنوة.

(٦) أي: لِحُنُوِّه. فذكر البنوة وأراد بها الحنو، أي: عَبَّر عن الحنو بالبنوة.

(٧) فرض الإسنوي رحمه الله تعالى المسألة في العبد الأصغر فقال: «مثاله: إذا قال السيد لعبده الأصغر منه سناً: هذا ابني. فيحتمل أن يكون قد عَبَّر بالبنوة عن العتق فَيُحْكم بعتقه، ويحتمل أن يكون فيه إضمار تقديره: مثل ابني، أي: في الحنو أو في غيره، فلا يعتق. والمسألة فيها خلاف في مذهبنا، والمختار أنه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ». نهاية السول ٢/١٨٣.

(٨) أي: نسبه إلى نفسه بأن قال: هذا ابني.

(*) في المطبوعة ١/٢١٣، وشعبان ١/٣٣١: «بالنبوة».

(٩) لأن ابن الحر حر، فذكر الملزوم وهي البنوة، ولازمها العتق.

(١٠) سقطت من (ت).

(١١) أي: العتق وعدمه.

[ت/١٠٤] والمجاز، كيف/ وهو إنما أراد باللفظ حقيقته[١]، ولكن لم تُسْمع[٢] منه[٣]. وكذا لو قال أحد الوارثين: فلانة[٤] بنت أبينا، هل يحكم بعتقها؟ وجهان، وليس مأخذهما مجاز الإضمار والتخصيص، بل شيء غيره[٥]. وقد نبهنا على ذلك لئلا يغتر به مُغْتَرٌ[٦]، وأما ما ذكره الرافعي في الركن الأول من الباب الثاني في أركان الطلاق عن فتاوي القَفَّال من أنه لو قال لامرأته: يا بنتي ـ وقعت الفرقة بينهما عند احتمال السن[٧]، كما لو قال لعبده أو أمته[٨]. واختار النووي[٩] أنه لا يعتق بمجرد ذلك؛ لأنه يُذكر في العادة للاستيناس والتحنُّن. فهذه المسألة غير المسألة التي نحن فيها، وهي قوله: هذا ابني. والفرق واضح بينهما، وهو ما ذكره النووي[١٠] من أن «يا بنتي» تُذكر[١١] في العادة للاستيناس والتحنن، و«هذا ابني» ليس كذلك[١٢]،

---

(١) وهي البنوة، أي: ابناً حقيقياً له.

(٢) في (غ)، و(ك): «يسمع».

(٣) لأن العبد معروف النسب. انظر: نهاية المحتاج ٨/ ٣٥٧.

(٤) أي: الأمة فلانة.

(٥) وهو نفس مأخذ المسألة السابقة، وهو هل يؤاخذ باللازم مع عدم ثبوت الملزوم، أو لا يؤاخذه؟

(٦) كأن الشارح رحمه الله تعالى يخطِّئ بعض الشراح الذين قرروا الخلاف في الصورتين بناء على تعارض المجاز مع الإضمار، كما سبق نقله عن الإسنوي في النهاية ٢/ ١٨٣، وبمثله قرره الجاربردي في السراج الوهاج ١/ ٣٨٤.

(٧) أي: كون المرأة صغيرة يحتمل أن تكون بنتاً له، بخلاف ما لو كانت المرأة كبيرة، فَيُحمل اللفظ على الترحم ونحوه.

(٨) يعني: إذا قال لعبده أو أمته ذلك وهما صغيران ـ عَتَقا، وإلا فلا يعتقان.

(٩)(١٠) في (ت): «النواوي».

(١١) في (ص): «يذكر».

(١٢) قد سبق أن ذكر الشارح أن قول السيد لعبده: «هذا ابني» دائر بين مجازَي الإضمار والمجاز؛ لأنه محتمل أن يكون: مثل ابني في الحنو، أو أنه ابني مجازاً لذلك، فكلامه هذا ينقض كلامه هنا، ويكون هذا من التناقض الذي وقع فيه الشارح، ولعل الفارق بين المسألتين أن مسألة «هذا ابني» مُفترضة في العبد المعروف النسب أو الكبير، بخلاف مسألة «يا بنتي» فإنها مفترضة في الصغيرة.

فقد وضح أن مسألة «هذا ابني» على الوجه المذكور[1] غير معروفة في المذهب فافهم ذلك. ونظيرها ما لو قال: أوصيت لزيد بنصيب ابني. وقد اختلف الأصحاب في أن الوصية هل تبطل أو تُحمل على مثل نصيب ابنه[2]؟

ومن أمثلة تعارض المجاز والإضمار أن يقول الشافعي: يجوز قتل الرهبان في الحرب؛ لدخولهم/ في عموم قوله تعالى: «اقتلوا [ك/١٤٧] المشركين»[3][4].

فإنْ قال المالكي: يلزم على ما ذكرته: أن يكون لفظ «المشرك» مجازاً؛ إذ المشرك/[*] مَنْ جَعَل الشريك، وهذا يصدق على شركاء الزرع [ص/١/٢٦٨] والعقار، ويكون قد عبر بلفظ «المشرك» عن[5] الكافر بالشرك تعبيراً عن الأخص بلفظ الأعم[6]، بل ينبغي أن يكون في الآية إضمار تقديره: اقتلوا مُحَارِبَة المشركين، صَوْناً له عن المجاز، ولا تندرج صورة النزاع[7] حينئذٍ[8] ـ كان للشافعي[9] أن يقول: المجاز أولى، ويتجاذبان أطراف الكلام.

ومنها: أن يقول الشافعي: النية شرط في الوضوء للصلاة؛ لقوله

---

(١) أي: بتقدير المجاز أو الإضمار.

(٢) بطلان الوصية راجع إلى أن الموصِي جعل زيداً ابناً له، والوارث لا وصية له. وصحة الوصية ترجع إلى إضمار «مثل».

(٣) سورة التوبة: الآية ٥. والآية: ﴿فَٱقْتُلُوا۟﴾ بالفاء.

(٤) انظر: نهاية المحتاج ٨/ ٦١.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٣: «إذ المشترك».

(٥) في (ت): «على».

(٦) أي: أطلق «المشركين» الذي يعم كل مشرك، وأراد مشركاً خاصاً، وهو الكافر بالشرك، وهذا مجاز.

(٧) وهي قتل الرهبان من المشركين.

(٨) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٩٠١، مواهب الجليل من أدلة خليل ٢/ ٣٠١، ٣٠٢.

(٩) قوله: «كان للشافعي» جواب الشرط في قوله: «فإن قال المالكي...».

تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾[1] الآية. وجه التمسك: أنه تعالى أمر بغَسْل الأعضاء المذكورة لأجل الصلاة؛ [2]لأنه أَمَر بالغسل لأجل إرادة الصلاة؛ لأن المراد من القيام إلى الصلاة إرادة الصلاة[2] باتفاق المفسرين[3]، والأمر بالفعل بشَرْط إرادة فعلٍ آخر - يكون أمراً بالفعل لأجل الفعل الآخر، كما في قولهم: إذا دخلت على الخليفة فتأدب، أي: لأجل الدخول عليه[4].

ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ﴾[5] أي: لأجل نجواكم. فَعُلِم أنه أَمَر بغسل الأعضاء لأجل الصلاة وجوباً، ولا يُعْنى باشتراط النية سوى وجوب غسل الأعضاء الأربعة لأجل الصلاة.

[6]فإن قال [7]الحنفي: لِمَ قلت: إن المراد هنا الوجوب[8]؟

قلنا: ظاهر الأمر الوجوب[6].

فإن قال[7]: نعم، ولكن لو حملناه على الوجوب لزم إضمار الحدث؛ لأن الوضوء لا يجب إلا على المحدِث، ولو حملناه على الندب لم يلزم الإضمار، وإنما يلزم المجاز في لفظ الأمر[9].

---

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) قال القرطبي: ومعنى ﴿إِذَا قُمۡتُمۡ﴾ إذا أردتم، كما قال تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ﴾ أي: إذا أردت؛ لأن الوضوء حالة القيام إلى الصلاة لا يمكن. اهـ. الجامع لأحكام القرآن ٦/٨٢، وانظر: زاد المسير ٢/٢٩٨.

(٤) فالأمر بالغسل ليس مجرداً، بل لإرادة الصلاة، والإرادة هي النية.

(٥) سورة المجادلة: الآية ١٢.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) سقطت من (غ).

(٨) أي: وجوب غسل الأعضاء الأربعة لأجل الصلاة.

(٩) وذلك بصرف الأمر من الوجوب إلى الندب مجازاً.

قلنا: الإضمار أولى، وهو منقول هنا عن عكرمة وابن مسعود[1]، ويقع النظر بينهما[2].

ومنها: إذا تحقق الرجل من امرأته النشوز، ولكنه لم يتكرر، ولم يظهر إصرارها عليه ـ فله مع الوعظ أن يهجرها في المضجع، وفي ضربها وجهان: رجّح الشيخ أبو حامد والمحاملي أنه لا يجوز، ومال ابن الصباغ والشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الجواز واختاره النووي[3][4]. والمأخذ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾[5]. [6]فمن قال بالأول[7] قال: في الآية[6] إضمار، والمعنى: واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن، فإنْ نشزن[8] فاهجروهن في المضاجع، فإنْ أصررن[9] فاضربوهن.

ومن قال/ بالثاني[10] قال/: الخوف بمعنى العلم مجازاً، كما في [ص/١/٢٦٩] [غ/١/٨٦]

---

(١) المنقول عن عكرمة خلاف هذا، إذ رُوي عنه أنه يرى وجوب الوضوء لكل صلاة سواء كان القائم للصلاة متطهراً أو محدثاً، وثبت هذا أيضاً عن علي رضي الله عنه. وأما نَقْل الشارح رحمه الله تعالى عن ابن مسعود فلم أقف عليه، ولعله يقصد ابن عباس رضي الله عنهما، فإنه هو الذي نُقل عنه الإضمار، كما نقل عن سعد بن أبي وقاص وأبي موسى الأشعري وغيرهم رضي الله عنهم جميعاً.
انظر: زاد المسير ٢/٢٩٨، الجامع لأحكام القرآن ٦/٨٠، تفسير ابن كثير ٢/٢١، الدر المنثور ٣/٢٦.

(٢) أي: يقع التناظر بين الشافعي والحنفي في أيهما أولى: المجاز أم الإضمار. انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٢٨، أحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٥٧.

(٣) في «ت»: «النواوي».

(٤) انظر: نهاية المحتاج ٦/٣٨٢، تكملة المجموع ١٦/٤٤٥.

(٥) سورة النساء: الآية ٣٤.

(٦) في (ص)، والمطبوعة ١/٢١٤، وشعبان ١/٣٣٣: «فمن قال بالأول قال *مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا﴾ أي: علم* وفي الآية». وهذه زيادة غير صحيحة، وليست مناسبة للكلام. ومثله وقع في «ك».

(٧) وهو عدم جواز الضرب.

(٨)(٩) قوله: فإنْ نشزن، فإنْ أصررن ـ مُضمران في الآية.

(١٠) وهو جواز الضرب.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا﴾[١] أي: عَلِم، فتعارض المجاز والإضمار.

قال: (التاسع: التخصيص خير؛ لأن الباقي متعيّن، والمجاز ربما[*] لم[٢] يتعيَّن. مثل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٣] فإن المراد التلفظ، وخُصَّ النسيان أو الذبح).

التخصيص أولى من المجاز:

لأن الباقي من أفراد العام بعد التخصيص متعيّن؛ بخلاف المجاز فإنه ربما [٤]لا يتعين[٤]؛ لأن اللفظ وضع ليدل على المعنى الحقيقي، فإذا انتفى بقرينة افتقر[٥] صَرْفُ اللفظ إلى المجاز إلى تأمل؛ لاحتمال تعدد المجازات.

ولا[٦] يقال: اللفظ لا يصرف عن الحقيقة إلا بقرينة، وتلك القرينة تَهْدي إلى المجاز، فأين التأمل بعد القرينة!؛ لأنا نقول: قد تجيء القرينة لِصرف[٧] اللفظ عن ظاهره من غير تعرض إلى تبيين[٨] المقصود.

مثال تعارض التخصيص والمجاز: قولُ الحنفي: متروك التسمية عَمْداً لا يَحِلُّ؛ لقوله[٩] تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ أي: ولا تأكلوا مِما لم يُتلفظ عليه باسم الله.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٢.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٤، وشعبان ١/ ٣٣٣: «بما». وهو خطأ.

(٢) في (غ): «لا».

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٢١.

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): «لم يتعين».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ت): «فلا».

(٧) في (ص): «بصرف».

(٨) في (ت): «تَبَيُّن».

(٩) في (ص): «بقوله».

وقول الشافعي: المراد بذكر الله تعالى هو الذبح مجازاً؛ لأن الذبح غالباً لا يخلو عن التسمية، فيكون نهياً عن أكل غير المذبوح؛ لأنه لولا ذلك وأَوَّلنا كما قلتم ـ للزم تخصيص اللفظ؛ إذْ سلمتم أن ذبيحة الناسي حلال.

فللحنفي أن يقول: التخصيص خيرٌ من المجاز.

ومن أمثلته أيضاً: أن يقول الشافعي: العمرة فرض؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[1] و[2] ظاهر الأمر الوجوب.

فيقول المالكي: تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما؛ لأن استعمال/ الإتمام في الابتداء مجاز[3]، والتخصيص أولى من المجاز و[4] [ك/١٤٨] للشافعي بعد هذا أن يقول: هذا الترجيح معارَض بأنهما قد استويا في السياق[5]، فوجب أن يستويا في الحكم، والحج واجب إجماعاً؛ فيجب الآخر عملاً بالأصل[6] المُسَوِّي[*] بينهما.

قال: (العاشر: التخصيص خير من الإضمار؛ [7]لما مر[7]، مثل: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾)[8].

التخصيص خيرٌ من الإضمار:

لأن التخصيص خير من المجاز لما مر[9]، والمجاز مساوٍ للإضمار، والأَوْلى من المساوي أَوْلى.

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٦.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) لأن الأمر بالإتمام لا يكون إلا بعد الشروع، فاستعماله في الابتداء مجاز.

(٤) سقطت الواو من المطبوعة ١/ ٢١٤، وشعبان ١/ ٣٣٤.

(٥) أي: الحج والعمرة استويا في سياق الآية من غير تفريق بينهما.

(٦) أي: الآية.

(*) في المطبوعة ١/ ٢١٤، وشعبان ١/ ٣٣٤: «المستوي». وهو خطأ.

(٧) في (ت): «أي كما مر».
والعبارة خطأ كما هو واضح؛ إذ هذه مسألة جديدة لم تمر، ثم وَضع «أي»: غير مناسب؛ لأن المتون مبنية على الاختصار، وهي لفظة لا حاجة إليها.

(٨) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٩) في (ت): «كما مر».

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾، فإنَّ الأئمة اختلفوا فيه فقال منهم قائل: الخطاب عام اختص بالورثة؛ لأنهم إذا اقتصوا حصلت لهم الحياة بدفع شر هذا القاتل/[*] الذي صار عدواً لهم. [ص/١/٢٧٠]

وقال قائل: بل[1] هو عام، و«المشروعية» مضمرةٌ، أي: ولكم في مشروعية القصاص حياة. وذلك لأن الناس إذا علموا[*] أن القصاص مشروع كان أدعى لاندفاع/ القتل [2]فيما بينهم[2]؛ لأن مَنْ هَمَّ بالقتل واستحضر أنه يُقْتص منه انكف عن القتل غالباً. [ت/١/١٠٥]

واعلم أن هذا التأويل الثاني هو الصحيح[3] وإن كان الأول مترجِّحاً من جهة أولوية التخصيص، وكذلك كل[4] ما أوردناه [5]في هذا الفصل من الأمثلة[5] فإنا غير حاكمين عليه بالترجيح إلا من جهة ما أوردناه له مثالاً، ولا يشترط أن يكون مرجوحاً[6] من وجه آخر هو أقوى أو مساو، و[7] لذلك ذكرنا في بعض الأمثلة أن الترجيح يندفع بالأمر الفلاني تنبيهاً على ما أشرنا إليه الآن.

ومن أمثلة هذا الوجه العاشر: أن يقول المالكي: الكلب طاهر؛ لقوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[8] والضمير في ﴿أَمْسَكْنَ﴾ عام في جملة

(*) في المطبوعة ١/٢١٤، وشعبان ١/٣٣٤: «القائل».
(١) سقطت من (ت).
(*) في شعبان ١/٣٣٤: «سلموا». وهو خطأ.
(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك): «ما بينهم».
(٣) انظر: زاد المسير ١/١٨١، تفسير ابن كثير ١/٢١١.
(٤) سقطت من (ت).
(٥) في (ت)، و(غ): «من هذا الفصل في الأمثلة». وفي (ص): «من هذا الفصل من الأمثلة». والمثبت من (ك).
(٦) هكذا في جميع النسخ، والمطبوعة ١/٢١٥، وشعبان ١/٣٣٥، والصواب: «مترجحاً»؛ لأن هذا هو المفهوم من الكلام أن الترجيح إنما هو من جهة واحدة، لا من غيرها من الجهات، وكلامه بعد هذا يدل عليه.
(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢١٥، وشعبان ١/٣٣٥.
(٨) سورة المائدة: الآية ٤.

الجوارح، فيندرج فيه الكلب، فيجوز أكل موضع فَمِه عملاً بالظاهر[1]؛ فيكون طاهراً.

فيقول الشافعي: يلزم على[2] ما ذكرتموه جواز أكل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة، وليس كذلك[3]، فيلزم التخصيص[4]، بل ههنا إضمارٌ تقديره: كلوا مِنْ حلال ما أمسكن عليكم. وكون موضع فَمِه من الحلال مَحَلَّ النزاع[5].

فللمالكي أن يقول: على[6] ما ذكرناه يلزم التخصيص، وعلى ما ذكرتموه يلزم الإضمار، والتخصيص أولى.

ومنها: قولنا: لا يصح صوم رمضان إلا بنية الفرض، خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: يصح بمطلق النية (*وبنية النفل*)، ونيةِ واجبٍ آخر[7].

لنا: **«إنما الأعمال بالنيات»**[8] يقتضي توقف ذاتِ الأعمال على

---

(١) لأن الظاهر أن الكلب إنما يمسك بفمه، والآية تبيح الأكل مما أمسك.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني يقول الشافعي للمالكية: يلزمكم على مقتضى الأخذ بالعموم جواز أكل ما أمسك الكلب بعد القدرة عليه من غير ذكاة؛ لأن النص عام ولم يشترط التذكية، مع أن الحكم على خلاف ذلك.

(٤) فيلزمكم أيها المالكية القائلين بالعموم أن تخصصوه بما أمسكن وكان ميتاً، أما ما أمسكنه وهو حي فلا بد من ذبحه.
قال ابن العربي: «إنْ أدركتَ ذكاةَ الصيد فذكِّه دون تفريط، فإنْ فَرَّطت لم يُؤكل؛ لأن النبي ﷺ شَرَط ذلك عليك». أحكام القرآن ٢/٥٤٨، وانظر: تفسير آيات الأحكام للسايس ٢/١٦٧.

(٥) يعني: أن الشافعية لا يرون التخصيص هنا، بل يرون الإضمار، وتقدير الآية عندهم: كلوا من حلال، فيكون موضع الفم من الكلب غير مدلول على حليته، لأن الأمر في الآية مقيَّد بما حلَّ لا بما حرم، فيكون موضع فم الكلب محلَّ نزاع.

(٦) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/٢١٥، وشعبان ١/٣٣٥: «أو بنية النقل». وهو خطأ.

(٧) يعني: لو نوى في ليلة رمضان عن صوم كفارة أو نذرٍ أو قضاءٍ يكون الصيام عن رمضان، وتقع النية عن رمضان. انظر: ملتقى الأبحر ١/١٩٧.

(٨) سبق تخريج الحديث.

نياتها، كما يقال: إنما الكتابة بالقلم. ويلزم من توقف ذوات الأعمال توقف صحتها؛ لاستحالة وجود الصحة بدون الذات. والمراد بالنيات نيات الأعمال، فاقتضى توقفَ صحةِ كلِ عملٍ على[1] نيته؛ فيتوقف[2] الفرض على نية الفرض.

فإن قلت: «الكمال» مضمر في الحديث؛ إذ لو لم يُضمَر لزم التخصيص بالأعمال التي لا تتوقف على النية، كرد الودائع والغصوب[3].

قلت: التخصيص أولى.

قال: (تنبيه: الاشتراك خير[4] من النسخ؛ لأنه لا يُبْطِل).

التخصيص الذي سبق ترجيحه على الاشتراك وغيره - هو التخصيص في الأعيان، لا التخصيص في الأزمان/ الذي هو النسخ، فإن الاشتراك خير منه؛ وذلك لأن الاشتراك لا إبطال فيه، بل غايته التوقف إلى القرينةِ عند مَنْ لا يحمله على معنيَيْه، بخلاف النسخ فإنه يُبْطِل الحكم السابق بالكلية. [ص/١/٢٧١]

مثاله[5]: التبييت[6] شرطٌ في صحة صوم رمضان، خلافاً لأبي حنيفة، *وقياساً عندنا* على القضاء والنذر، فنقيس محل/ النزاع على محل الوفاق. [غ/١/٨٧]

فإن عارض بما رُوي: أنه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة يوم عاشوراء، فرأى اليهود صائمين، فسأل عليه السلام عن صومهم يومَهم

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): «فيُوقف».

(٣) لأن لفظ الأعمال في الحديث يشمل كل الأعمال، ومنها ردُّ الودائع والغصوب، مع أن رد الودائع والغصوب لا يحتاج إلى نية، فلا بد من تخصيصها من عموم الأعمال.

(٤) سقطت من المطبوعة ١/٢١٥، وشعبان ١/٣٣٦.

(٥) في (ت)، و(ص): «مثال».

(٦) في (ت): «النية».

(*) في المطبوعة ١/٢١٥، وشعبان ١/٣٣٦: «وساعدنا». وهو تحريف.

فقيل: هذا يومٌ أنجى الله تعالى فيه موسى عليه السلام، وأهلك عدوه فرعون، وكان موسى عليه السلام يصومه شكراً، ونحن نصومه اتباعاً له. فقال عليه الصلاة والسلام: «نحن أحق بموسى منهم»[1]، ثم أمر منادياً ينادي: «ألا مَنْ أكل فلْيُمْسك بقيةَ النهارِ، ومَنْ لم يأكل فليصم»، أمر بالصوم في أثناء النهار، ومن المعلوم أن الصوم في أثناء النهار لا يكون/ [ك/١٤٩] إلا بنية من النهار.

قلنا: لا نسلم وجوب صوم[2] ذلك اليوم.

فإن قال: ظاهر الأمر الوجوب - كان لمن يعتقد أن الأمر مشترك بين الوجوب والندب أن يقول: كما هو حقيقة في الوجوب، فكذلك في الندب، وإذا كان حقيقةً فيهما لا يُحمل على الوجوب إلا بقرينة زائدة، وعندنا صوم النفل يصح بنيةٍ من النهار[3].

فإن قلت[4]: الاشتراك خلاف الأصل.

قلت: لو لم يكن مشتركاً لزم النسخ، فإن صوم يوم عاشوراء غير ثابت، والاشتراك خير من النسخ[5].

قال: (والاشتراك بين عَلَمين خيرٌ منه بين عَلَم ومعنى، وهو خيرٌ منه بين معنيين).

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٧٠٤، في كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء، حديث رقم ١٩٠٠، وانظر الأرقام ٣٢١٦، ٣٧٢٧، ٤٤٠٣، ٤٤٦٠. ومسلم ٢/ ٧٩٥، في كتاب الصيام، باب صوم يوم عاشوراء، حديث رقم ١١٣٠.

(٢) سقطت من المطبوعة ١/ ٢١٥، وشعبان ١/ ٣٣٦.

(٣) يعني: هذه قرينة عندنا تجعل الأمر بصيام عاشوراء أمرَ نفل.

(٤) في (ك): «قيل».

(٥) يعني: لو لم نقل بالاشتراك لزم أن نقول بنسخ وجوب صيام عاشوراء، والاشتراك خيرٌ من النسخ.

فائدة: الذي رجَّحه ابن حجر - رحمه الله - أن صوم يوم عاشوراء كان واجباً ثم نسخ الوجوب وبقي الاستحباب. انظر: الفتح ٤/ ٢٤٧.

هذان فرعان:

الأول: أنه إذا تعارض المشترك بين عَلَمين، والمشترك بين عَلَم ومعنى - فالمشترك بين عَلَمين أولى؛ لأن الأعلام إنما تُطلق على الأشخاص المخصوصة: كزيدٍ وعَمْرو؛ إذِ المراد العلم الشخصي لا الجنسي[1]. وهذا بخلاف أسماء المعاني[2]؛ إذ تتناول المسمَّى في أي ذات كان[3]، فكان اختلالُ الفهم بجعله مشترَكاً بين علمين - أقلَّ[4].

الفرع الثاني: وإليه أشار بقوله: «**وهو**» أي: المشترك بين علم ومعنى أولى من المشترك بين معنيين؛ لأن الاختلال الحاصل عند الاشتراك في[5] الأول أقل من الثاني[6].

هذا ما ذكره المصنف تبعاً للإمام في هذين الفرعين[7].

وأنتَ إذا نظرت إلى قولهما: «المشترك بين/ علمين وبين علم [ص١/ ٢٧٢]

---

(١) علم الشخص: هو ما وضع لمعيَّن في الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له. قال المحلي: «فلا يَخرج العَلَم العارض الاشتراك كزيدٍ مُسَمَّى به كلٌّ من جماعة».
وعلم الجنس: هو ما وضع لمعيَّنٍ في الذهن. أي: مُلاحِظ الوجود فيه، كأسامة علم للسبع، أي: لماهيته الحاضرة في الذهن. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٢٧٨.
قال ابن عقيل في شرح الألفية ١/ ١٢٩: «وحكم علم الجنس في المعنى كحكم النكرة، من جهة أنه لا يَخُصُّ واحداً بعينه، فكل أسدٍ يصدق عليه أسامة، وكل عقرب يصدق عليها أمُّ عِزيط، وكل ثعلب يصدق عليه ثُعالة».

(٢) أسماء المعاني: كل ما ليس له وجود خارج الذهن، كالعلم والجهل مثلاً.

(٣) أي: في جميع الأفراد.

(٤) قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «مثاله: أن يقول شخص: رأيت الأسودين. فَحَمْلُه على شخصين كلٌّ منهما اسمه الأسود، أولى من حَمْله على شخص اسمه الأسود، وآخر لونه أسود». نهاية السول ٢/ ١٨٤.

(٥) في (ت)، و(ص): «من».

(٦) قال الإسنوي رحمه الله تعالى: «ومثاله: الأسودين أيضاً، فَحَمْلُه على العَلَم والمعنى أولى من شخصين لونهما أسود». المرجع السابق.

(٧) انظر: المحصول ١/ق١/ ٥٠٣، ٥٠٤.

ومعنى» وعلمت أن المشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفراده، وتذكرت ما قالاه قبل ذلك: من أنَّ العَلَم ليس بحقيقة ولا مجاز - علمت أن الغفلة تطرقت إليهما في ذلك[1][2]. وبالله التوفيق. **قال رحمه الله:**

---

(١) أي: كيف قالا بالاشتراك بين علمين، والمشترك لا بد وأن يكون حقيقة في أفراده، وهما يقولان بأن العلم لا يوصف بحقيقة ولا مجاز!. انظر: نهاية السول ٢/ ١٨٤.

(٢) انظر مباحث الفصل السابع في: المحصول ١/ق١/٤٨٧، التحصيل ١/ ٢٤٢، الحاصل ١/ ٣٦٦، نهاية الوصول ٢/ ٤٦٣، نهاية السول ٢/ ١٧٩، السراج الوهاج ١/ ٣٧٥، مناهج العقول ١/ ٢٨٤، المحلي على جمع الجوامع ١/ ٣١٢، البحر المحيط ٣/ ١٢٥، شرح تنقيح الفصول ص١٢١، فواتح الرحموت ١/ ٢١٠.

(الفصل الثامن[1])

في تفسير حروف يُحتاج إليها

وفيه مسائل: الأولى: الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة؛ ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب، مثل: تقاتَل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرٌو قبله؛ ولأنها كالجمع والتثنية وهما لا يُوجِبان الترتيب).

هذا الفصل معقودٌ لتفسير حروفٍ تشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها؛ لكثرة وقوعها في الدلائل، وقد أودعه مسائل:

الأولى: في حكم الواو العاطفة وبدأ بها؛ لأنها أصل الباب، وفيها مذاهب:

أحدها: أنها للترتيب، وهو الذي اشْتَهر من أصحاب الشافعي، كما[2] قال إمام الحرمين[3]، وهو قضية كلام الماوردي حيث استدل على الترتيب في الوضوء بآية الوضوء، وقال: «قد عُطِف بحرف الواو و[4] ذلك موجِب للترتيب لغةً وشرعاً»[5].

والثاني: أنها للمعية، وعليه الحنفية، كما قال إمام الحرمين[6] ثم

---

(١) في (ت)، و(غ): «السادس». وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: البرهان ١/ ١٨١، وعبارته: «فاشتهر من مذهب الشافعي رحمه الله المصير إلى أنها للترتيب».

(٤) سقطت الواو من المطبوعة ١/٢١٨، وشعبان ١/٣٣٨.

(٥) انظر: الحاوي ١/١٦٨.

(٦) نص عبارته: «وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنها للجمع». البرهان ١/ ١٨١. =

قال: «وقد زل(*) الفريقان» يعني: القائلين بالترتيب والمعية.

والثالث: وهو المختار، أنها لمطلق الجمع لا تدل على ترتيب ولا معية. فإذا قلت: جاء زيد وعمرو فقد أشركت بينهما في الحكم، من غير تعرض لمجيئهما (1معاً، أو لمجيء1) أحدهما بعد الآخر، فهي للقدر المشترك بين الترتيب/ والمعية(2). (3وهذا ما نقله القاضي أبو الطيب في [ت1/106] «شرح الكفاية» عن أكثر أصحابنا3).

ونُقل عن الفراء أنها للترتيب حيث يمتنع الجمع، مثل: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾(4)، ويشبه أن لا يكون هذا مذهباً رابعاً مُفَصَّلاً؛ لأن الموضوع

= ويقصد إمام الحرمين بالجمع هو المعية كما يَتَبَيَّن من مناقشته لرأي الحنفية. انظر البرهان 1/182، 183.

وقد نقل الإسنوي مذهب الحنفية من «البرهان» كما فعل الشارح. والصواب أنها عندهم لمطلق الجمع، قال في تيسير التحرير 2/64: (الواو للجمع فقط) أي: بلا شرطِ ترتيبٍ ولا معية.اهـ. وفي فواتح الرحموت 1/229: (الواو للجمع مطلقاً) سواء كان بالمعيَة أو بالترتيب أو بالعكس. اهـ. وانظر: أصول السرخسي 1/200، فتح الغفار 2/4.

والعجيب من الشيخ محمد بن بخيت المطيعي الحنفي كيف سكت عن هذا الخطأ، ولم يستدرك على الإسنوي هذا الأمر الظاهر! انظر: نهاية السول مع المطيعي 2/185.

قال الزركشي في البحر المحيط 3/142: «وقال ابن برهان: هو (أي: مطلق الجمع) قول الحنفية بأسرهم، ومعظم أصحاب الشافعي. قلت: وهو الذي صح عن الشافعي». والصواب أنه قول معظم الحنفية. انظر: كشف الأسرار 2/109.

(*) في المطبوعة 1/218، وشعبان 1/338: «ذلّ». وهو خطأ.

(1) سقطت من (ت).

(2) قال الزركشي رحمه الله تعالى: «فتبين بهذا أنها لمجرد الجمع، وأنها كالتثنية لا ترتيب فيها ولا معية؛ فلذلك تأتي بعكس الترتيب، كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾. والمعية: نحو: اختصم زيد وعمرو. وللترتيب نحو: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴿٣٠﴾﴾، ولم توضع لشيءٍ بخصوصه، بل لما يعمها من الجمع المطلق». البحر المحيط 3/141.

(3) سقطت من (ت).

(4) سورة الحج: الآية 77.

للقدر المشترك بين معنيين[1] إذا تعذر حمله على أحدهما يُحْمل على الآخر، ولا يكون حمله عليه لكونه[*] موضوعاً له، بل لتعذر الحمل على صاحبه، وانحصار الأمر فيه[2]. ونقل بعضهم عن الفراء أنها للترتيب[3].

وقد استدل في الكتاب على المذهب المختار بثلاثة أوجه:

أحدها: إجماع النحاة، قال أبو علي الفارسي: «أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق»، وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من «كتابه» أنها للجمع المطلق[4].

[ص/١/٢٧٣] **الثاني**: أنها تستعمل حيث يمتنع/ الترتيب، فإنك تقول: تقاتَل زيدٌ وعمرو. والتفاعل يقتضي صدور الفعل من الجانبين معاً وذلك ينافي الترتيب[5]. وتقول: جاء زيد وعمرو قبله. ويمتنع هنا أن تكون الواو للترتيب، وإلا لزم التناقض[6]، وإذا استعملت في غير الترتيب وجب أن لا تكون حقيقةً في الترتيب دفعاً للاشتراك.

وهذا الدليل لا يُثْبِت المُدَّعى وإنما ينفي كونها للترتيب.

والثالث: أن النحاة قالوا: واو العطف في المختَلِفات بمثابة واو [ك/١٥٠] الجمع وياء التثنية في المتفقات؛ ولذلك أنهم لما لم يتمكنوا/ من جمع

---

(١) سقطت من (ت).

(*) في (ص)، و(ك)، والمطبوعة ١/٢١٨، وشعبان ١/٣٣٨: «للقرينة». وهو خطأ ظاهر؛ لأن المسألة مفروضة عند تعذر الحمل على أحد المعنيين، لا عند وجود قرينة تعيِّن المراد.

(٢) أي: الظاهر من كلام الفراء أنه يقول بأن الواو لمطلق الجمع، سواء بترتيب أو بغيره، فحملها على الترتيب حيث يستحيل الجمع ليس قولاً رابعاً مفصَّلاً؛ إذ القاعدة في المشترك المعنوي حَمْلُه على أحد معنييه عند تَعذُّر الآخر، ولا يكون حمله على أحد المعنيين لكونه موضوعاً له، بل لتعذر الآخر.

(٣) انظر: البحر المحيط ٣/١٤٣، ١٤٨.

(٤) انظر: المحصول ١/ق١/٥٠٧، البحر المحيط ٣/١٤٢.

(٥) انظر: شذا العرف ص٤٦.

(٦) لأن قوله: «قَبْله» ينافي الترتيب بأنه أتى بعده، فالواو هنا لمطلق الجمع.

الأسماء المختلفة وتثنيتها[1] - استعملوا واو العطف، ثم إن واو الجمع والتثنية لا يُوجبان الترتيب، فكذلك واو العطف.

وهذا الدليل كالذي قبله لا ينفي القول بالمعية. وهنا أمور:

أحدها: أنه أطلق الواو، والصواب/ تقييده بواو[*] العطف؛ لتخرج [غ١/٨٨] واو «مع»، وواو الحال. مثل: سرت والنيل، فإنهما يدلان على المعية بلا شك.

وثانيها: حكايته الإجماع قلَّد فيه الإمام[2]، والإمام حكاه عن الفارسي، وكذلك نقله السيرافي[3] والسهيلي. وفيه نظر، فإن الخلاف موجود عند النحويين في ذلك[4]، كما هو عند غيرهم، وقد سبق النقلُ عن الفراء، ولذلك[5] قال شيخنا أبو حيان في «الارتشاف»: «(*ما نقله*) السهيلي والسيرافي من[6] إجماع النحويين بصريهم وكوفيهم على ذلك غير صحيح»[7].

---

(١) أي: في كلمة واحدة، مثل: زيد، وعمرو، وبكر، يمتنع أن تجتمع في كل كلمة واحدة، وتثنيتها.

(*) في المطبوعة ١/٢١٨، وشعبان ١/٣٣٩: «لواو». وهو خطأ.

(٢) انظر: المحصول ١/ق١/٥٠٧.

(٣) هو الإمام العلامة أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المَرْزُبان السِّيرافيّ - نسبةً إلى مدينة سِيرَاف وهي من بلاد فارس - الحنفيّ، شيخ الشيوخ، وإمام الأئمة، معرفةً بالنحو والفقه واللغة والشعر والعَرُوض والقوافي والقرآن والفرائض والحديث الكلام والحساب والهندسة. صام أربعين سنةً أو أكثر الدهر كلّه. من مصنفاته: «شرح كتاب سيبويه» لم يُسبق إلى مثله، شواهد سيبويه، أخبار النحاة البصريين، وغيرها. توفي ببغداد سنة ٣٦٨هـ.

انظر: سير ١٦/٢٤٧، الجواهر المضية ٢/٦٦، بغية الوعاة ١/٥٠٧.

(٤) في شرح ابن عقيل ٢/٢٢٦: أن الواو لمطلق الجمع عند البصريين، ومذهب الكوفيين أنها للترتيب.

(٥) في (ص): «وكذلك».

(*) في شعبان ١/٣٣٩: «ونقله». وهو تحريف.

(٦) سقطت من المطبوعة ١/٢١٨، وشعبان ١/٣٤٠.

(٧) انظر: ارتشاف الضَّرَب ٤/١٩٨٢، والنقل بتصرف.

وثالثها: وهو المقصود الأعظم والمهم الأكبر، ذكر الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح «الإلمام»(*) عن بعض المُبَاحِثين المتعلِّقين بعلم المعقول: أنه فَرَّق بين مطلق الماء، والماء المطلق بما حاصله: أن الحكم المعلَّق بمطلق الماء يترتب على حصول الحقيقة من غير قيد، والمرتب على الماء المطلق مرتب على الحقيقة بقيد الإطلاق، ولا يلزم من توقف الحكم على مطلق الحقيقة توقُّفُه على الحقيقة المقيدة بقيد الإطلاق[1].

قلت: و[2] قد جرى البحث [3]مع والدي[3] أطال الله بقاه في قاعدة: مطلق الشيء، والشيء المطلق. ولا شك أنه إذا أُخذ المطلق قيداً في الشيء كان المراد بالأول: حقيقة الماهية، وبالثاني: هي بقيد(*) الإطلاق. فالأول: (*لا بقيد[4]، والثاني: بقيد «لا»[5]، وقولنا: «بقيد لا»*) يفيد(*) التجرد عن جميع القيود إلا قيدَ «لا»، وقد لا يراد ذلك بل يراد التجرد عن قيود معروفة. ولذلك أمثلةٌ/ : [ص١/٢٧٤]

منها: مطلق الماء، والماء المطلق.

(*) في المطبوعة ١/٢١٨، وشعبان ١/٣٤٠: «الإمام». وهو خطأ.

(١) مطلق الماء: الحقيقة من غير قيدٍ، فالماء هنا غير مقيد؛ لأنه قدم الصفة وأخَّر الموصوف، وجَرَّد الموصوف عن الصفة والقيد، فالمراد حقيقة الماء فقط بدون أي قيد. والماء المطلق: الحقيقة المقيدة بقيد الإطلاق، فهنا قدَّم الموصوف، وأخَّر الصفة، فأصبحت قيداً للموصوف، فالمراد حقيقة الماء المقيدة بقيد الإطلاق.

(٢) سقطت الواو من (ت).

(٣) في (غ)، و(ك): «مع الشيخ الإمام».

(*) في المطبوعة ١/٢١٩، وشعبان ١/٣٤٠: «تقيد». وهو خطأ.

(*) في المطبوعة ١/٢١٩، وشعبان ١/٣٤٠: «لا يقيد، والثاني يقيد لا، وقولنا: يقيد لا». وهو خطأ ظاهر.

(٤) أي: هو مجرد عن القيود مطلقاً سواء بالنفي أو الإثبات.

(٥) قوله: «بقيد لا» هو معنى قولنا: «الشيء المطلق»؛ لأن الإطلاق: هو نفي كلِّ قيدٍ، يعني فالشيء المطلق هو المقيد بنفي كل قيدٍ، فلو أردت أن تقيده بأي قيد غير الإطلاق - يقال لك: لا تقيده؛ لأنه مقيَّد بقيد «لا»، أي: مقيد بنفي القيد.

(*) في شعبان ١/٣٤٠: «يقيد». وهو خطأ.

فالأول: ينقسم إلى: الطهور، والطاهر غير الطهور، والنجس. وكل من الطاهر غير الطهور، والنجس، ينقسم بحسب ما يتغير به، ويُخرجه ذلك عن أن يُطلق عليه اسم الماء.

والثاني: وهو الماء المطلق لا ينقسم إلى هذه الأقسام، وإنما يصدق على أحدها وهو الطهور؛ وذلك لأنه أُخِذ فيه قيد الإطلاق: وهو التجرد عن القيود اللازمة التي يمتنع بها أن يقال له ماءٌ إلا مقيَّداً، كقولنا: ماءٌ متغيِّر بزعفران، أو أشنان، أو نحوه[1]. وماء اللحم، وماء الباقلاء، وما أشبه ذلك[2].

ومنها: اسم الرقبة، وحقيقتها[3] تصدق على السليمة والمعيبة، والمطلقة[4] لا تصدق إلا على السليمة، فلا يجزي في العتق عن الكفارة إلا رقبة سليمة لإطلاق الشارع إياها[5]، والرقبة المطلقة مقيدةٌ بالإطلاق، بخلاف مطلق الرقبة.

ومنها: الدرهم المذكور في العقود قد يُقيَّد بالناقص والكامل، وحقيقته[*][6] منقسمة إليهما، وإذا أُطلق[7] يتقيد بالكامل المتعارف في الرواج بين الناس.

---

(١) في (ت): «ونحوه».

(٢) أي: كل هذه لا يقال عنها الماء فقط، بل لا يطلق عليها جميعاً الماء إلا مقيداً بقيد. أما الماء الطهور فيطلق عليه الماء فقط؛ لأنه ماء مطلق، أي: متجرد عن القيود التي تمنع إطلاق الماء عليه إلا مقيداً.

(٣) أي: مطلق الرقبة.

(٤) أي: الرقبة المطلقة.

(٥) أي: لأن الشارع أمر بعتق الرقبة ولم يقيِّد بأيِّ قيد، فالمراد منه الرقبة المطلقة، أي: المجردة عن كل قيد، وهي الرقبة السليمة.

(*) في المطبوعة ١/٢١٩، وشعبان ١/٣٤٠: «وحقيقية».

(٦) أي: حقيقة مطلق الدرهم.

(٧) يعني: إذا قلنا: الدرهم. وسكتنا فلم نذكر أيَّ قيد آخر فهو درهم مطلق، ويراد به الكامل المتعارف عليه بين الناس.

ومنها: الثمن، والأجرة، والصداق، ونحوها من الأعواض(*) المجعولة في الذمة ينقسم إلى: الحال، والمؤجل. وإذا أطلقت إنما تحمل على الحال، فالإطلاق قيد اقتضى ذلك[1].

ومنها: حقيقة القرابة[2] يدخل فيها الأب والابن وغيرهما من القرابات، وعند الإطلاق[3] لا يدخل فيها [4]الأب والابن[4]؛ لأنهما أعْلا مِنْ أن يُطْلق فيهما لفظ القرابة؛ لما لهما من الخصوصية المقتضية لمزيدٍ على بقية القرائب، فيقال: إنهما أقرب الأقارب. وأفعل التفضيل يستدعي المشاركة، فلولا ما قلناه من تحقق معنى القرابة فيهما - لما صدق عليهما أنهما أقرب الأقارب، وإنما امتنع إطلاق القرابة عليهما لما يقتضيه الإطلاق من التقييد بالقرابة العامة التي لا مزيد فيها على مجرد القرابة.

هذا ما حرره والدي أيده الله تعالى حال البحث، وكان أصل البحث في مسألة القرابة فلذلك أوردناها، وقد أوردت عليه إذ ذاك سؤالات وألف مختصراً لطيفاً في ذلك، وأجاب عنها، فلنذكرها على وجه السؤال والجواب:

فإن قلت: اللفظ[5] إنما وضع لمطلق الحقيقة، لا للحقيقة المطلقة، فتقييدكم إياه عند الإطلاق بالحقيقة المطلقة من أين؟/ [ك/١٥١]

قلت: مِنْ جهة إطلاق المتكلم، فصار إطلاقه قيداً في اللفظ.

[ص/١/٢٧٥] فإن قلت: من المعلوم أنه/ ليس في اللفظ[6]، فهل يقولون: إنَّ ذلك قرينةٌ حالية أو لفظية؟.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٢١٩، وشعبان ١/٣٤١: «الأعراض». وهو خطأ.

(١) أي: مطلق الثمن والأجرة والصداق ونحوها ينقسم إلى الحال والمؤجل، لكن الثمن والأجرة والصداق المطلقة (أي: التي ذكرت بدون قيد) تُحمل على الحال.

(٢) أي: مطلق القرابة.

(٣) أي: القرابة المطلقة.

(٤) في (غ): «الابن والأب».

(٥) أي: لفظ القرابة.

(٦) أي: ليس في اللفظ قيد الإطلاق، فمِنْ أين جئت بهذا القيد؟

[1]قلت: هي من قبيل القرائن اللفظية[1]، وهي متوسطة بين القرائن الملفوظ بها والقرائن الحالية، وهي هيأةٌ صادرة من المتكلم عند كلامه، وذلك أنَّ[2] الكلام قد يخرج عن كونه كلاماً بالزيادة والنقصان، وقد لا يخرج عن كونه كلاماً، ولكن يتغير معناه بالتقييد، فإنك إذا قلت: قام الناس ـ كان كلاماً يقتضي إخبارك بقيام جميع الناس. [3]فإذا قلت: إن قام الناس ـ خرج عن كونه كلاماً بالكلية[3]. فإذا قلت/: قام الناس إلا زيداً ـ لم يخرج [ت١/١٠٧] عن كونه كلاماً، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيداً[4]. وقد علمتَ أنَّ لإفادة «قام الناسُ» الإخبار[5] بقيام جميعهم شرطين:

أحدهما: أن لا يبتدئه بما يخالفه[6].

[7]**والثاني**: أن لا يختمه بما يخالفه[7][8] وله شرط ثالث أيضاً: وهو أن يكون صادراً عن قصدٍ، فلا عبرة بكلام الساهي والنائم، فهذه ثلاثة شروط.

فإن قلت: من أين لنا اشتراط ذلك، واللفظ وحده كافٍ في الإفادة؛ لأن الواضع وضعه لذلك.

قلت: وَضْع الواضع له معناه: أنه جَعَله متهيأً[9] لأن يفيد ذلك المعنى عند استعمال المتكلم له[10] على الوجه المخصوص. والمفيد(*) في الحقيقة إنما هو المتكلم، واللفظ كالآلة الموضوعة لذلك.

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/٢١٩، وشعبان ١/٣٤٢.
(٢) في (ت): «لأن».
(٣) سقطت من (ت).
(٤) في (ت)، و(غ): «ما عدا زيد». انظر: شرح ابن عقيل ١/٦١٧.
(٥) في (غ)، و(ك): «للإخبار».
(٦) كما مَثَّل بقوله: إنْ قام الناس. أو يقول: ما قام الناس.
(٧) سقطت من المطبوعة ١/٢١٩، وشعبان ١/٣٤٢.
(٨) وذلك كما مثل بقوله: قام الناس إلا زيداً.
(٩) في (ت): «يتهيأ».
(١٠) أي: للفظ.
(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٢١٩، وشعبان ١/٣٤٢: «والمقيد». وهو خطأ.

فإن قلت: لو سمعنا: «قام الناس»، ولم نعلم مِنْ قائله هل قَصَده؟ وهل ابتدأه أو ختمه بما يغيِّره؟ - هل لنا أن نُخْبِر عنه بأنه قال: قام الناس؟

قلت: قد تقدم الجواب عن هذا في أول باب اللغات، وكذلك ما قبله وبالله التوفيق.

وإنما دعا إلى ذكر هذا البحث جميعِهِ الاعتراضُ على قول المصنف: «**الجمع المطلق**»، وأنَّه كان الأَسَدُّ أن يقول: مطلقُ الجمع. فساق النظرُ إلى ذكر هذه المباحث الجليلة.

قال: (قيل: أنكر «ومن عصاهما» مُلَقِّناً: «و[1]من عصى الله ورسوله». قلنا: ذلك لأن الإفراد أشد تعظيماً. قيل: لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق، وطالق - طلقت واحدة، بخلاف: أنت طالق طلقتين. قلنا: الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ، وقوله: طلقتين - تفسير لطالق).

احتج القائلون بأن الواو للترتيب بوجهين:

الأول: ما رَوَى مسلمٌ في صحيحه، أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال: «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما[2] فقد غوى». فقال له رسول الله/ ﷺ: «بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله»[3]. [ص١/٢٧٦] وهذا يدل على أنها[4] للترتيب؛ [5]إذ لو كانت[5] للجمع لما حسن الذم.

أجاب: بأن ذلك ليس لأنها للترتيب؛ بل لأن الإفراد بالذكر أشد في

---

(١) سقطت الواو من (ت).

(٢) في (ت): «ومن عصاهما».

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ٢/٥٩٤، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم ٨٧٠. وأحمد في المسند ٤/٢٥٦، ٣٧٩. وأبو داود في السنن ٥/٢٥٩، كتاب الأدب، رقم ٤٩٨١. والنسائي في السنن ٦/٩٠، كتاب النكاح، باب ما يكره من الخطبة، رقم ٣٢٧٩. والحاكم في المستدرك ١/٢٨٩، وقال: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي.

(٤) أي: الواو.

(٥) في (ت)، و(غ): «فلو كان».

التعظيم، ومما يدل على هذا أنه (*لا ترتيب*) بين عصيان الله وعصيان نبيه ﷺ، بل معصيةُ الله هي[1] معصيةُ الرسول ﷺ؛ لتلازمهما[2].

فإن قلت: ما[3] الجمع بين إنكاره ﷺ على هذا الخطيب مع قوله ﷺ: «ثلاثٌ مَنْ كن فيه وَجَد بهن حلاوة الإيمان: مَنْ كان الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما»[4]. وقال في حديث آخر: «فإن الله ورسوله يُصَدِّقانكم ويَعْذِرانكم»[5]، فقد جمع بينهما في ضمير واحد؟

قلت: قد أجيب بوجهين:

أحدهما: أن النبي ﷺ أنكر ذلك على الخطيب؛ لكونه عُدولاً عن الأَوْلى والأفضل، لا سيما وهو في مقام الخطابة المقتضي للتعليم. وأما النبي ﷺ (*فلم يفعل*) إلا الأَوْلى، فإنه في مقامِ تشريعٍ وتبيين، فَفِعْل الأَوْلى له بتبيينه الأَوْلى ليدل على الجواز[6].

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٠، وشعبان ١/ ٣٤٣: «لا يترتب». وهو خطأ.

(١) سقطت من (ت)، و(ص).

(٢) أي: الترتيب في معصية الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يتصور؛ لكونهما متلازمين، فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل لنا عليكم. انظر: نهاية السول ٢/ ١٨٦.

(٣) في (غ): «فما».

(٤) أخرجه البخاري ١/ ١٤، في كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، رقم ١٦. وانظر الأرقام ٢١، ٥٦٩٤، ٦٥٤٢. ومسلم ١/ ٦٦، في كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، رقم ٤٣. والنسائي ٨/ ٩٤ - ٩٧، في كتاب الإيمان وشرائعه، باب طعم الإيمان، وباب حلاوة الإيمان، رقم ٤٩٨٧، ٤٩٨٨. والترمذي ٥/ ١٦، في كتاب الإيمان، باب ١٠، رقم الحديث ٢٦٢٤، وقال: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجة ٢/ ١٣٣٨، في كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء، رقم ٤٠٣٣. وأحمد في المسند ٣/ ١٠٣، ١٧٤، ٢٤٨، ٢٨٨.

(٥) أخرجه مسلم ٣/ ١٤٠٥ - ١٤٠٦، في كتاب الجهاد، باب فتح مكة، رقم الحديث ١٧٨٠، والبيهقي ٩/ ١١٧، في كتاب السير، باب فتح مكة حرسها الله تعالى.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢١، وشعبان ١/ ٣٤٤: «فلم لا يفعل». وهو خطأ.

(٦) أي: فَفِعْلُ الأَوْلى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم يكون بتبيينه الأولى في حق غيره؛ ليدل بفعله وبيانه على الجواز، فقد دلَّ ﷺ بفعله على الجواز، وببيانه على الأولى، وهو في كلتا الحالتين فاعلٌ للأولى في حقه ﷺ؛ إذ هو في مقام التشريع والبيان.

والثاني: أن حُسْن الكلام إيجازاً وإطناباً مما يختلف باختلاف المقام؛ فرب مقام يقتضي الإطناب وبسط العبارة، وربَّ آخرِ لا يقتضي ذلك، والخطيب كان في مقام الترغيب والدعاء إلى طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ، فناسب بَسْطَ العبارة والمبالغةَ في الإيضاح(١).

[ك/١٥٢] **الوجه الثاني**: للقائلين بأن الواو/ للترتيب: أن الرجل إذا قال لزوجته التي لم يدخل بها: أنت طالق، و(٢)طالق ـ طلقت واحدةً على المذهب الصحيح(٣)، ولو كانت الواو لمطلق الجمع لكان مثل قوله: أنت طالق طلقتين ـ حتى تقعا.

---

(١) تكلم الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله تعالى ـ على حديث: «أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»، وَوَجْه الجمع بينه وبين حديث: «ومن يعصهما فقد غوى»، وذكر أوجهاً عديدة، وذكر وجهاً منها بقوله: «ويجاب بأن قصة الخطيب ـ كما قلنا ـ ليس فيها صيغةُ عموم، بل هي واقعة عين، فيحتمل أن يكون في ذلك المجلس مَنْ يُخْشى عليه توهم التسوية». الفتح ١/٦١، ٦٢.

والظاهر أن الحافظ رحمه الله تعالى ارتضى هذا الجواب؛ لكونه لم يورد عليه اعتراضاً، بخلاف غيره من الأجوبة، وهذا هو الأقرب والأظهر، وأما تعليل إنكار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن الخطيب عَدَل عن الأولى والأفضل، فهو لا يتناسب مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «بئس الخطيب أنت»، المفيد بأنه وقع في أمرٍ محرم أو شديد الكراهة.

وأما تعليل الإنكار بأن الخطيب في موضع التفصيل والترغيب والدعوة إلى الله تعالى فهو فيما يظهر أضعف من سابقه، كيف وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما...» ـ دعوةٌ وأيُّ دعوة، وترغيب وأي ترغيب، فهو مقتض للتفصيل والترغيب. كيف وقد قال النبي ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ في خطبة الحاجة: «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فإنه لا يضر إلا نفسه...» أخرجه أبو داود بإسناد صحيح، كما قال النووي في شرح مسلم ٦/ ١٦٠، فالأظهر ـ كما سبق ـ أن يكون في المجلس من يُخشى عليه توهم التسوية، أو يكون الخطيب ذاتُه خشي النبي صلى الله عليه وسلم عليه تَوَهُّمَ التسوية، وعلى هذا يُنهى عن الجمع بين الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في الضمير حيث يُخشى توهمُ التسوية، وحيث لا يُخشى فلا مانع من ذلك، والله تعالى أعلم بالصواب.

(٢) سقطت الواو من المطبوعة ١/٢٢١، وشعبان ١/٣٤٤.

(٣) انظر: نهاية المحتاج ٦/٤٥١.

أجاب: بأن قوله: «وطالق» معطوف على الإنشاءِ، فكان إنشاء آخر أتى به بعد تمام الأول وعَمَلِه عَمَلَه؛ لأن معاني الإنشاء مقارنةٌ[1] لألفاظها، فيكون قوله ثانياً: «وطالق» إنشاءً لإيقاع طلقة أخرى في غير وقتٍ قابلٍ للطلاق؛ لأنها بالأُولى بانت، إذ هي غير مدخول بها، بخلاف قوله طلقتين، أو ثلاثاً. فإنه تفسير للكلام الأول، وبيانٌ لما قصَد/ به، لا إنشاءٌ [ص/١/٢٧٧] ثان.

خاتمة:

قد عرفتَ دعوى إمام الحرمين: أن المُشْتهِر من[2] أصحاب الشافعي أن الواو للترتيب، وما قاله الماوردي[3]، وهذا لَعَلَّهُ أُخِذ من مسألة الترتيب في الوضوء، وإنْ كان كذلك فهو لا يكفي في تسويغ النقل على هذه الصورة؛ فإنَّ للأصحاب مُسْتَنَداً آخر غير كون الواو للترتيب. وقد قيل: إن الناقلين لكون الواو للترتيب [4]عن الشافعي إنما هم قوم من الحنفية من غير ثَبْت[5]، بل بمجرد ظن من مسألة الترتيب[4] في الوضوء؛ ولذلك قال الأستاذ أبو منصور البغدادي: «معاذ اللّهِ أن يصح هذا النقل عن الشافعي، بل الواو عنده لمُطلق الجمع».

قلت: وهو اللائق بقواعد مذهبه، وعليه تدل فروعه، وقد اتفق الأصحاب قاطبة على أن قول القائل: وقفتُ على أولادي، وأولاد أولادي - [6]مقتضٍ للتسوية[6] والتشريك بينهم دون الترتيب، ولا نعلم أحداً قال بالترتيب. وإن أتى في بعض الفروع خلافٌ فمنشأه اختيارٌ مِنْ صاحب ذلك الوجه أن الواو للترتيب.

---

(١) في المطبوعة ١/٢٢١، وشعبان ١/٣٤٤: «مقاربة». وهو خطأ.
(٢) في (ص): «في».
(٣) أي: وقد عرفتَ ما قاله الماوردي.
(٤) سقطت من (غ).
(٥) أي: من غير تثبت.
(٦) في (ت): «يقتضي التسوية».

ومِنْ ذلك قول الأصحاب فيما لو[1] قال: إنْ دخلتِ الدار وكلَّمْتِ زيداً فأنتِ طالق ـ لا بد من وجودهما في وقوع الطلاق، ولا يقع بهما إلا طلقةٌ واحدة[2]، ولا فرق بين أن يتقدم الكلام أو يتأخر.

وفي «التتمة» ما يقتضي إثباتَ خلافٍ فيه[3]؛ لأنه قال: «مَنْ جعل الواو للترتيب فلا بد عنده من أن يتقدم الدخول على الكلام»، قال الرافعي: [4]«ومن الأصحاب مَن جعل الواو للترتيب»، وذكر الرافعي/[4] في آخر باب القَسْم والنشوز أنه[5] لو قال لوكيله: خذ مالي ثم طَلِّقْها ـ لم يجز تقديم الطلاق[6]. ولو قال: خذ مالي وطَلِّق ـ فهل يشترط تقديم أخذ المال، أو لا يشترط ويجوز تقديم الطلاق كما لو قال: طَلِّقها وخذ مالي؟ فيه وجهان، رجَّح صاحب «التهذيب» منهما الأول[7]. [غ/١/٩٠]

قلت: وليس الوجهان في المسألة ناظرَيْن إلى ما نحن فيه من اقتضاء الواو للترتيب، وإنما القائل بوجوبِ تقديم المال ناظرٌ إلى أنَّ الموكِّل قَدَّمه[8] في كلامه والوكيل يراعي المصلحة/ فليقدِّم أخذ المال والمخالف ناظرٌ إلى عدم اقتضاء الواو للترتيب، ويدل على هذا أنه لا خلاف أنه يجوز تقديم المال في عكسه، وهو ما إذا قال/: طَلِّقها وخذ مالي. بل لو صَرَّح بـ«ثم» التي وضعت للتراخي لجاز له تقديم أَخْذِ المال على الطلاق، قال الرافعي: «لأنه زيادة خير»[9]. [ت/١/١٠٨] [ص/١/٢٧٨]

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/٢٢١، وشعبان ١/٣٤٥.

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٢١، وشعبان ١/٣٤٥.

(٣) أي: في التقديم والتأخير بين الشرطين. وانظر المسألة في روضة الطالبين ٦/١٥٥.

(٤)(٥) سقطت من (ت).

(٦) فلو طلَّق الوكيل قبل أخذ المال لم يقع الطلاق. وانظر المسألة في روضة الطالبين ٦/١٥٥.

(٧) وهو اشتراط تقديم أخذ المال.

(٨) أي: قدم أخذ المال، فتقديم أخذ المال ليس من اقتضاء الواو للترتيب، وإنما من تقديم الموكِّل أَخْذَ المال في كلامه، فالوكيل يقدمه تبعاً له.

(٩) أي: لأن تأخير الطلاق زيادة خير للموكِّل، إذ قد يتراجع عن الطلاق، فيكون في تأخيره فرصة له.

فإن قلت: قد نقل الرافعي في التدبير عن صاحب «التهذيب» فيما إذا قال لعبده: إنْ مِتُّ ودخلتَ الدار فأنت حر - لا بد أن يقع دخولُه[1] الدار بعد موت السيد، ولم يحك ما يخالفه، فقد جعلوها هنا للترتيب.

قلت: هذا مشكل، والظاهر أنه مبنيٌّ على أن الواو للترتيب، وإلا فأيُّ فرق بين هذه المسألة والمسألة التي قدمناها فيما إذا قال: إن دخلتِ الدار وكلمتِ زيداً. ولم يقل أحدٌ ثَمَّ بالترتيب، إلا ما خَرَّجه صاحب «التتمة»، وعلى الجملة إنْ وَضَح معنىً في هذه المسألة[2] - فقد حصل الغرض من أنَّ الفرع غير مبني على اقتضاء الواو للترتيب[3][4]، وإلا فما قاله الأصحاب في مسألة: إن دخلتِ الدار وكلمتِ زيداً - يناقضها، وهو أصح[5].

قال: (الثانية: الفاء للتعقيب إجماعاً، ولهذا رُبِط بها[6] الجزاء إذا لم يكن فعلاً. وقوله: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم﴾ مجاز).

الفاء للتعقيب، أي: تدل على وقوع الثاني عقيب الأول من غير

---

(١) في (ت): «دخول».

(٢) وهي قول السيد لعبده: إن مِتُّ ودخلتَ الدار.

(٣) في (غ)، و(ك): «الترتيب».

(٤) لعل المعنى هو أن العُرْف في مثل هذا يقضي بالترتيب، ويُستأنس له أيضاً بأنَّ الموتَ ليس مِنْ فعل العبد، فكأنه علّق الشرط الذي مِنْ فِعْل العبد على الشرط الذي ليس من فعله، فيكون الشرط الذي من فِعْل العبد مؤخراً عن الشرط الذي ليس من فعله.
ومثله قول السيد لعبده: إن سافرتُ ودخلتَ الدار، وإن رزقني الله ولداً ودخلت الدار، كلها فيها هذا المعنى، بخلاف قول الرجل لزوجته: إن دخلتِ الدار وكلمتِ زيداً، فكلا الشرطين مِنْ فعلها. والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

(٥) انظر مبحث الواو في: المحصول ١/ق١/٥٠٧، التحصيل ١/٢٤٧، الحاصل ١/٣٧٢، نهاية الوصول ٢/٤٠١، نهاية السول ٢/١٨٥، السراج الوهاج ١/٣٨٧، كشف الأسرار ٢/١٠٩، أصول السرخسي ١/٢٠٠، جمع الجوامع مع المحلي ١/٣٦٥، شرح تنقيح الفصول ١/٩٩، بيان المختصر ١/٢٦٦، شرح الكوكب ١/٢٢٩، شرح ابن عقيل على الألفية ٢/٢٢٦، مغني اللبيب ٢/٤٠٨.

(٦) في (ص): «به».

[ك/١٥٣] مُهْلة، (١ولكن/ في (٢كلِ شيء٢) بحسبه١)، كقولك: دخلتُ بغداد فالبصرة. وقولك: قمتُ فمشيتُ. فالأَول أفاد التعقيب على ما يمكن(٣)، والثاني أفاده(٤) على الأثر(٥)؛ إذ هو ممكن.

واستدل في الكتاب على أنها للتعقيب: بإجماع أهل اللغة على ذلك. وقد قَلَّد في نقل هذا الإجماع الإمام(٦)، وليس بجيد، فقد ذهب الجَرْمي(٧) إلى أنها للترتيب إلا في الأماكن والمطر فلا ترتيب، تقول: عَفَا مكانُ كذا، فمكان(*) كذا. وإنْ كان عفاهما في وقت واحد. ونزل المطر مكانَ كذا، فمكانَ كذا. وإن كان نزولهما في وقت واحد.

وزعم الفراء أن ما بعد الفاء يكون سابقاً إذا كان في الكلام ما يدل عليه، وجَعَل من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾(٨)، ومعلوم أن مجيء البأس سابق للهلاك(٩).

وزعم الفراء أيضاً أن الفعلين إذا كان وقوعهما في وقت واحد، ويَؤُولان إلى معنى واحد ـ فإنك مخيَّر في عطف أيهما شئت على الآخر

---

(١) في (ت): «ولكن كل شيءٍ بحسبه».
(٢) في (ص): «كلٌّ».
(٣) يعني: على الوقت الذي يمكن فيه دخول البصرة بعد دخول بغداد.
(٤) في (ت): «أفاد».
(٥) فالتعقيب هنا متصل.
(٦) انظر: المحصول ١/ق١/٥٢٣.
(٧) هو صالح بن إسحاق، أبو عمر الجَرْميّ البصريّ، مولى جَرْم بن زَبّان من قبائل اليمن. كان يلقَّب بالكلب، وبالنَّبَّاح لصياحه حال مناظرة أبي زيد. وكان فقيهاً عالماً بالنحو واللغة، ديِّناً وَرِعاً، جليلاً في الحديث والأخبار، انتهى إليه علمُ النّحو في زمانه. من مصنفاته: التنبيه، وكتاب السير، وكتاب العَرُوض، وغريب سيبويه، وغيرها. توفي سنة ٢٢٥هـ.
انظر: سير ١٠/٥٦١، بغية الوعاة ٢/٨.
(*) في المطبوعة ١/٢٢٢، وشعبان ١/٣٤٦: «فكان». وهو خطأ.
(٨) سورة الأعراف: الآية ٤.
(٩) لأن مجيء البأس سبب للهلاك.

بالفاء تقول: أحسنت إليَّ فأعطيتني، وأعطيتني فأحسنتَ إليَّ[1].

قوله: «**ولهذا**» اعلم أن الإمام نَقَل أن مِنهم مَنِ احتج على[2] أن الفاء للتعقيب/: «بأنها لو لم تكن للتعقيب[3] ـ لما دخلت على الجزاء إذا لم [ص١/٢٧٩] يكن بلفظ الماضي والمضارع[4]، لكنها تَدخل فهي للتعقيب.

بيان الملازمة: أن جزاء الشرط قد يكون بلفظ الماضي كقولك: مَنْ دخل داري أكرمتُه. أو بلفظ المضارع: مَنْ دَخَل[5] يُكرم. وقد يكون لا بِهَاتين اللفظتين، وحينئذ[6] لا بد من ذكر الفاء كقولك: مَنْ دخل داري فله درهم.

وأما قول الشاعر:

[7]من يفعلِ الحسناتِ اللّهُ يَشكُرُها والشَّرُّ بالشَّرِّ عند اللّه سِيَّانِ

ـ فقد أنكره المبرِّد[8]، وزعم أن الرواية الصحيحة[7]:

من يفعل الخير فالرحمن يشكره[9].

---

(١) فالإحسان هو الإعطاء، والإعطاء هو الإحسان.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) هذا مقدم.

(٤) وهذا تالي.

(٥) في (غ): «دخل داري».

(٦) أي: في غير الماضي والمضارع.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزْدي البصريّ النحوي الأخباريّ، إمام العربية ببغداد في زمانه. وثَّقه الخطيب وجماعة. وكان الناس بالبصرة يقولون: ما رأى المبرِّد مِثْلَ نفسِه. ولما صَنَّف المازنيُّ كتاب الألف واللام سأل المبرِّد عن دقيقه وعويصه، فأجابه بأحسن جواب، فقال له: قُمْ فأنت المبرِّد ـ بكسر الراء ـ أي: المُثْبِتُ للحقّ، فغيَّره الكوفيون، وفتحوا الرَّاء. من تصانيفه: معاني القرآن، الكامل، إعراب القرآن، الردّ على سيبويه، وغيرها. توفي ببغداد سنة ٢٨٥هـ.
انظر: سير ١٣/٥٧٦، بغية الوعاة ١/٢٦٩، تاريخ بغداد ٣/٣٨٠، لسان الميزان ٥/ ٤٣٠.

(٩) البيت لحسان بن ثابت رضي الله عنه كما في كتاب سيبويه ٣/٦٤، ٦٥، وفي شرح =

وإذا وجب دخول الفاء على الجزاء، وثبت أن الجزاء لا بد وأن يحصل عقيب الشرط - علمنا أن الفاء للتعقيب»[1].

قوله: «**وقوله: لا تفتروا**» جواب عن سؤال مقدر تقديره[2] أن يقال: قد جاءت الفاء لا[3] بمعنى التعقيب في قوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم[4] بِعَذَابٍ﴾[5] والإسحات لا يقع عقيب الافتراء، بل يتراخى إلى الآخرة.

وجوابه: أن الفاء قد ثبت بما قررناه من الدليلين أنها حقيقة في التعقيب، فوجب حمل ما ذكرتموه[6] على المجاز؛ وذلك لأن الإسحات لما كان مُتَحَقِّق الوقوع جزاءً للافتراء - نُزِّل منزلة الواقع عَقِيبه.

فرع:

قضية اقتضاء الفاء التعقيبَ[7] إنه [8]إذا قال مثلاً: إن دخلتِ الدار فكلمتِ زيداً فأنتِ طالق - فلا بد في وقوع الطلاق من وقوع كلامها لزيد عقيب دخولها[9].

وحكى الأصحاب وجهين فيما[8] إذا قال لعبده: إذا مِتُّ فشئتَ فأنت

= شواهد المغني ١/ ١٧٨: «هو لعبد الرحمٰن بن حسان بن ثابت رضي الله عنه، وقيل: لكعب بن مالك»، وفي شرح الشواهد للعيني ٤/ ٢٠: «قاله عبد الله بن حسان رضي الله عنهما... والشاهد في: الله يشكرها، فإنها جملة وقعت جواب الشرط وقد حذف فيها الفاء للضرورة، وأصلها: فالله يشكرها». وانظر: الخصائص ٢/ ٢٨١، كلام محقِّق المحصول ١/ ق١/ ٥٢٤.

(١) انظر: المحصول ١/ ق١/ ٥٢٣ - ٥٢٦.

(٢) في (غ): «تقريره».

(٣) سقطت من المطبوعة ١/ ٢٢٢، وشعبان ١/ ٣٤٧.

(٤) أي: فيستأصلكم. قال أبو السعود في تفسيره ٦/ ٢٥: «وقُرئ: يَسْحَتَكم، من الثلاثي على لغة أهل الحجاز، والإسحات لغة بني تميم ونجد». وانظر: زاد المسير ٥/ ٢٩٦.

(٥) سورة طه: الآية ٦١.

(٦) من كون الفاء في الآية للتراخي لا للتعقيب.

(٧) في (ت): «للتعقيب».

(٨) سقطت من (ت).

(٩) انظر: روضة الطالبين ٦/ ١٥٥.

حرٌ. أصحهما عند الأكثرين اشتراط اتصال المشيئة بالموت؛ لكون[1] الفاء تقتضي التعقيب، وهما[2] جاريان في سائر التعليقات[3][4][5][6].

قال: (الثالثة: «في» للظرفية ولو تقديراً، مثل: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾[7]، ولم يثبت مجيئها للسببية).

لفظة «في» للظرفية تحقيقاً[8]، [9]نحو: الماء في الكوز[9]، أو تقديراً مثل: قوله تعالى حكاية: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾؛ لِتَمَكُّن المصلوب[*] على الجذع[10] تمكن الشيء في المكان[11]. ومن النحاة من يقول: «في» هنا بمعنى على، واختاره الشيخ جمال الدين بن مالك[12]، لكن الذي عليه الجمهور وهو مذهب سيبويه الأول[13].

---

(1) في (غ): «بكون».

(2) أي: الوجهان.

(3) في (ت)، و(ك): «التعلقات».

(4) هذا إذا كان الناس يتفاهمون بالفصحى، أما إذا كان الحديث بالعامية ـ كما هو الحال الآن ـ فلا تُبنى الأحكام على التعقيب، بل تُبنى على العُرْف. هذا رأي كثير من أهل العلم. انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء ص١٦١، الأشباه والنظائر ص٩٣ ـ ٩٤.

(5) انظر: التمهيد ص٢١٦.

(6) انظر معاني الفاء في: المحصول ١/ق١/٥٢٢، التحصيل ١/٢٥٠، الحاصل ١/٣٧٤، نهاية الوصول ٢/٤٢٣، نهاية السول ٢/١٨٧، السراج الوهاج ١/٣٩٢، جمع الجوامع مع المحلي ١/٣٤٨، الإحكام ١/٦٨، شرح تنقيح الفصول ص١٠١، كشف الأسرار ٢/١٢٧، فواتح الرحموت ١/٢٣٤، شرح الكوكب ١/٢٣٣، مغني اللبيب ١/١٨٣.

(7) سورة طه: الآية ٧١.

(8) قال الزركشي في البحر المحيط ٣/١٩٧: «في: للوعاء إما حقيقة، وهي اشتمال الظرف على ما يحويه، كقولك: المال في الكيس. وإما مجازاً كقولك: فلان ينظر في العلم، والدار في يده».

(9) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/٢٢٢، وشعبان ١/٣٤٧: «المطلوب».

(10) في (غ): «الجذوع».

(11) فالجذوع ليست بظرفٍ حقيقةً بل مجازاً؛ لأنها لم تُعَدّ لأن تكون مكاناً للإنسان.

(12) انظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٢/٢٦٥.

(13) انظر: ارتشاف الضَّرَب ٤/١٧٢٥ ـ ١٧٢٧، كتاب سيبويه ٤/٢٢٦.

وقَوْلُ المصنف: «**في للظرفية ولو تقديراً**» يحتمل أموراً:

أحدها: أنها تكون حقيقةً في الظرفية المحقَّقَةِ، مجازاً في المُقَدَّرة. وهذا مذهب سيبويه، والمحققين.

والثاني: أن تكون مشتركة بينهما.

[ص١/ ٢٨٠] **والثالث**: وهو الأقرب إلى الصواب، أن تكون حقيقة في القدر/ المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز، وحينئذ تكون مِنْ قبيل المشكِّك؛ إذ[*] معنى الظرفية في المحققة أوضح[١].

قوله: «**ولم يثبت مجيئها للسببية**». اعلم أن الإمام نقل عن بعض الفقهاء أنها للسببية؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «في النفس المؤمنة مائةٌ من الإبل»[٢] وضَعَّفه بأن أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك، مع أن المرجع في هذه المباحث إليهم[٣].

وهذا الذي ذكره الإمام ضعيف مِنْ وجهين:

أحدهما: أنه شهادةُ نفيٍ، وقد رَدَّ هو على ابن جني[٤] في مسألة

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٢، وشعبان ١/ ٣٤٨: «أن». وهو خطأ.

(١) أي: أوضح من معناها في المقدرة.

(٢) ورد أن النبي ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتاباً فيه الفرائضُ والسُّنَنُ والدِّيَاتُ، وبعث به مع عمرو بن حزم، وفيه: «وأنَّ في النفس الدِّيَةَ مائةً من الإبل». خرّجه النسائي ٨/ ٥٧ ـ ٥٨، في كتاب القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول، رقم الحديث ٤٨٥٣. وأخرجه مالك ٢/ ٨٤٩، في العقول، باب ذكر العقول. وأحمد ٥/ ٣٢٦ ـ ٣٢٧، في مسند عبادة بن الصامت رضي الله عنه.
قال الألباني في إرواء الغليل ٧/ ٣٠٣ عن كتاب عمرو بن حزم: «وهو مرسل صحيح الإسناد، لكن هذا القدر منه (وهي التي ذكرها الشارح هنا) ثابت صحيح؛ لأن له شاهداً موصولاً من حديث عقبة بن أوس». مع بعض الاختصار.

(٣) انظر: المحصول ١/ ق١/ ٥٢٩.

(٤) هو إمام العربية أبو الفتح عثمان بن جِنِّي الموصليّ. وُلد قبل سنة الثلاثين وثلاثمائة. قال السيوطي: «مِنْ أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف، وعِلْمه بالتصريف أقوى وأكمل من علمه بالنحو، وسببه أنه كان يُقرِئ النحو بجامع الموصِل، فمَرَّ به =

«الباء»/ بذلك[1]. فكيف يَرُدُّ به هنا[2]! [ك/١٥٤]

والثاني: أن ذلك شائع[3] ذائع في لسان العرب في القرآن، والسنة، وشعر العرب:

أما القرآن: ففي قوله تعالى: ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَآ أَفَضْتُمْ﴾[4]، و﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ﴾[5].

وأما السنة: فالحديث الذي أورده، [6]وما رُوي[6] أيضاً مِنْ قوله ﷺ: «دخلت امرأة النار في هرة»[7][8].

وأما شعر[9] العرب: فقال الشاعر:

= أبو علي الفارسيّ، فسألة عن مسألةٍ في التصريف، فقصَّر فيها، فقال له أبو عليّ: زَبَّبْتَ قبل أن تُحَضْرِمَ، فلزمه من يومئذ مُدةَ أربعين سنة، واعتنى بالتصريف». من مصنفاته: الخصائص في النحو، سر الصناعة، شرح المقصور والممدود، شرحان على ديوان المتنبي، وغيرها. توفي سنة ٣٩٢هـ.
انظر: سير ١٧/١٧، بغية الوعاة ٢/١٣٢، تاريخ بغداد ١١/٣١١.

(١) انظر: المحصول ١/ق١/٥٣٣، ٥٣٤.
(٢) في (ت): «هاهنا».
(٣) سقطت من (ت).
(٤) سورة النور: الآية ١٤.
(٥) سورة الأنفال: الآية ٦٨.
(٦) سقطت من (ت).
(٧) ذكر ابن هشام في المغني ١/١٩١: أن من معاني «في» التعليل، ومَثَّل له بقوله تعالى: ﴿فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ﴾، وبقوله: ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَآ أَفَضْتُمْ﴾. وبحديث: «أن امرأة دخلت النار في هرة حبستها».
(٨) أخرج هذا اللفظ ابن ماجة ٢/١٤٢١، في كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، رقم ٤٢٥٦. وأخرجه البخاري ٢/٨٣٤، في المساقاة، باب فضل سقي الماء، رقم ٢٢٣٦، بلفظ: «عُذِّبت امرأة في هِرَّة حبستها». وأخرجه في موضعين آخرين، انظر الأرقام ٣١٤٠، ٣٢٩٥. وأخرجه مسلم ٤/٢٠٢٢، في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم تعذيب الهرة ونحوها، رقم ٢٢٤٢، ٢٢١٩، والحديث الأول عند مسلم بلفظ البخاري، والآخر بلفظ: «دخلت امرأة النار من جرّاء هرة».
(٩) سقطت من (ص) و(غ)، و(ك)، والمطبوعة ١/٢٢٣، وشعبان ١/٣٤٩.

بَكَرَتْ بِاللَّوْمِ تَلْحَانَا ... فِي بَعِيرٍ ضَلَّ أوحانا[(1)]

ومثله:

لَوَى رأسَه عَنِّي ومال بِوُدِّه ... أغانيج[(*)] خَوْدٍ كان فينا يَزُورها[(*)]

أغانيج[(*)]: بالغين المعجمة والنون المكسورة، والخَوْد: بفتح الخاء المعجمة، المرأة الجميلة[(2)]. وهذا هو الذي اختاره ابن مالك[(3)].

والإنصاف في لفظة «في» أنها حقيقة في الظرفية، مجازٌ في السببية.

[(4)]وقد ذكر[(4)] بعضهم للفظة «في» موارد أخرى[(5)]. قال الشيخ/ أبو حيان: [ت/١٠٩]

---

(١) البيت للنمر بن تولب، من كلمة يرد بها على زوجته، وقد عذلته وعاتبته على كرمه. ويقال: حان البعير، أي: هلك. انظر: كتاب الشعر لأبي علي الفارسي ٢/ ٥٣٥، تحقيق د. محمود الطناحي.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٣، وشعبان ١/ ٣٤٩: «أغاينج». وهو خطأ. والأغانيج جمع غَنِجَة: وهي المرأة حسنة الدَّلّ، أي: التدلل والتكسُّر. وقيل: الغُنْج: ملاحة العينين. انظر: لسان العرب ٢/ ٣٣٧، مادة (غنج).

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٣، وشعبان ١/ ٣٤٩: «بزورها». وهو خطأ. وانظر البيت في لسان العرب ٢/ ٣٣٧، مادة (غنج). والبيت قاله أبو ذئيب الهذلي. انظر: الشعر والشعراء ٢/ ٦٥٧.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٣، وشعبان ١/ ٣٤٩: «أغاينج».

(٢) في اللسان ٣/ ١٦٥، مادة (خود): «الخَوْد: الفتاة الحسنة الخلق الشَّابة ما لم تَصِرْ نَصَفاً. وقيل: الجارية الناعمة. والجمع خَوْدات وخُود بضم الخاء».

(٣) هو إمام النحاة وحافظ اللغة محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك، جمال الدين أبو عبد الله الطَّائيّ الجيَّانيّ ـ نسبة إلى جَيَّان: مدينة بالأندلس ـ الشافعيّ، نزيل دمشق. قال ابن السبكي رحمه الله: «وأخذ العربية عن غير واحد، وهو حَبْرها السائرة مصنَّفاتُه مسيرَ الشمس، ومُقَدَّمُها الذي تُصغي له الحواسُّ الخمس، وكان إماماً في اللغة، إماماً في حِفْظ الشواهد وضَبْطِها، إماماً في القراءات وعِلَلِها، وله الدين المتين، والتقوى الرَّاسخة». من مصنفاته: «الألفية» في النحو وتسمى «الخلاصة»، «الكافية الشافية»، وشَرْحها، «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد»، وهو أعظم كتبه، وغيرها. توفي ـ رحمه الله ـ سنة ٦٧٢هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٨/ ٦٧، بغية الوعاة ١/ ١٣٠، مقدمة محقِّق المساعد على تسهيل الفوائد ١/ أ.

(٤) في (ت): «وذكر».

(٥) أي: معاني أخرى غير الظرفية والسببية. وقد ذكر ابن هشام أن لها عشرة معان. انظر: مغني اللبيب ١/ ١٩١.

وتأول أصحابُنا كلَّ ذلك، وردوه إلى معنى الوعاء[1][2].

قال: (الرابعة: «مِنْ» لابتداء الغاية، والتبيين، والتبعيض. وهي حقيقة في التبيين دفعاً للاشتراك).

لفظة «مِنْ» تَرِد لابتداء الغاية، [3]والتبيين، والتبعيض[3].

فأما ورودها لابتداء الغاية:

فهو إما في المكان وهو[4] مجمع عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾[5].

وإما في الزمان، مثل: ﴿مِنْ[6] أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾[7] ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾[8]. وفي الحديث: «فَمُطِرْنا مِنْ الجمعة إلى الجمعة»[9]. وفيه: «مِنْ نصف النهار إلى صلاة العصر». وقال النابغة[*]:

---

(1) أي: الظرف، وهو المعنى الحقيقي. انظر: ارتشاف الضرب ٤/١٧٢٧.

(2) انظر معاني «في» في: المحصول ١/ق١/٥٢٨، التحصيل ١/٢٥١، الحاصل ١/ ٣٧٦، نهاية الوصول ٢/٤٣٧، نهاية السول ٢/١٨٨، السراج الوهاج ١/٣٩٥، جمع الجوامع مع المحلي ١/٣٤٨، شرح تنقيح الفصول ص١٠٣، فواتح الرحموت ١/ ٢٤٧، شرح الكوكب ١/٢٥١، مغني اللبيب ١/١٩١.

(3) في (ت)، و(غ): «وللتبيين وللتبعيض».

(4) في (ت)، و(غ)، و(ك): «فهو».

(5) سورة الإسراء: الآية ١.

(6) سقطت من (ت).

(7) سورة التوبة: الآية ١٠٨.

(8) سورة الروم: الآية ٤.

(9) أخرجه بلفظ النسائي ٣/١٥٥، في كتاب الاستسقاء، باب متى يستسقي الإمام، رقم ١٥٠٤. وبمعناه أخرجه النسائي ٣/١٥٩ - ١٦٢، رقم ١٥١٥، ١٥١٧، ١٥١٨. والبخاري ١/٣١٥، في الجمعة، باب الاستسقاء في الخطبة يوم الجمعة، رقم ٨٩١، وانظر الأرقام ٨٩٠، ٩٦٧ - ٩٧٣، ٩٧٥، ٩٨٣، ٩٨٦، ٣٣٨٩، ٥٧٤٢، ٥٩٨٢. ومسلم ٢/٦١٣، في كتاب صلاة الاستسقاء، باب الدعاء في الاستسقاء، رقم الحديث ٨٩٧. وأبو داود ١/٦٩٣ - ٦٩٤، في كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في الاستسقاء، رقم ١١٧٤.

(*) في المطبوعة ١/٢٢٤، وشعبان ١/٣٥٠: «الثانية».

تُخُيِّرْنَ مِن أزمانِ يومِ حليمةٍ إلى اليومِ قَدْ جُرِّبْن كلَّ التجارِبِ[١]

وقال الراجز:

تنتهض الرِّعْدة في ظُهَيْري[*] من لدن الظهر إلى العُصَيْرِ

وهذا[٢] قد أثبته الكوفيون وصححه ابن مالك وشيخنا أبو حيان، ومنعه البصريون[٣]. قال شيخنا: «وتأولُهم مجيئَها لذلك[٤] مع كثرته في لسان العرب نَثْرِها ونَظْمها كثرةً/ تُسَوِّغ القياسَ ليس بشيء[*]»[٥]. [ص١/٢٨١]

واعلم أن: «مِنْ» قد[٦] تدخل لابتداء الغاية في غير المكان والزمان،

---

(١) البيت للنابغة الذبياني، و«يوم حليمة» يوم من أيام العرب المشهورة، حدثت فيه حرب طاحنة بين لخم وغسان، وحليمة هي بنت الحارث بن أبي شمر الغساني، أضيف اليوم إليها لأن أباها ـ فيما ذكروا ـ حين اعتزم توجيه جيشه إلى المنذر بن ماء السماء أمرها فجاءت فطيبتهم، وفي يوم حليمة ورد المثل: «ما يوم حليمة بِسِرٍّ» يضرب للأمر المشتهر المعروف، والذي لا يستطاع كتمانه.

انظر: منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل ٢/١٦، حاشية الصبان على الأشموني ٢/٢١١.

وقوله: «جُرِّبْن» بالبناء للمجهول، أي: اخْتُبِرْن وابْتُلين وامْتُحِنَّ. وأراد أنه قد أظهرت التجربة صفاء جوهرهن (أي: السيوف) ونقاء معدنهن وجودة صقالهن وشدة فتكهن.

انظر: هداية السالك إلى تحقيق أوضح المسالك ٢/١٢٩.

(*) في المطبوعة ١/٢٢٤، وشعبان ١/٣٥٠: «ظهري». وهو خطأ.

(٢) أي: كون «من» تَرِد لابتداء الغاية في الزمان.

(٣) انظر: أوضح المسالك بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين ٢/١٢٨، شرح ابن عقيل بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين ٢/١٥، ١٦، مغني اللبيب ١/٣٤٩. والمراد بمنع البصريين هو جمهورهم وإلا فقد ذهب المُبَرِّد والأخفش وابن دُرُسْتَوَيْه من البصريين إلى أن «مِنْ» قد تأتي لابتداء الغاية في الزمان.

(٤) أي: تأوُّلُ البصريين مجيء «مِنْ» لابتداء الغاية في الزمان، كتأويلهم آية: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ﴾ أي: من تأسيس أول يوم. وتأويلهم بيت النابغة بتقدير: مِنْ مضي أزمان يوم حليمة.

انظر: مغني اللبيب ١/٣٤٩، هداية السالك إلى تحقيق أوضح المسالك ٢/١٢٨.

(*) في المطبوعة ١/٢٢٤، وشعبان ١/٣٥٠: «لشيء». وهو خطأ.

(٥) انظر: ارتشاف الضَّرَب ٤/١٧١٨، والنقل بتصرف.

(٦) سقطت من (ت).

نحو: قرأت من أول سورة البقرة إلى آخرها. وفي الحديث: «من محمد رسول الله إلى هِرَقل عظيم الروم»[1].

وأما ورودها للتبيين فكقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾[2]، وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ﴾[3] وبهذا قال ابن بابشاذ[4] وابن النحاس[5] وعبد الدايم القيرواني[6] وابن مالك. قال شيخنا أبو حيان: «وقد أنكر ذلك أكثر أصحابنا، وزعموا أنها لم تُرد لهذا المعنى[7]»[8]، وقالوا: هي في قوله: ﴿مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾ لابتداء الغاية وانتهائها؛ لأن الأوثان: نحاسٌ مَصُوغ أو ذهب أو غير ذلك، فليس الرجسُ ذاتَها، ولا الجنسَ

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ١/٢٦٢ ـ ٢٦٣. وأخرجه البخاري مختصراً ومطولاً، ففي كتاب بدء الوحي ١/٧ ـ ١٠، حديث رقم ٧، وفي الإيمان، باب سؤال جبريل النبيَّ ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، ١/٢٨، حديث رقم ٥١، وفي الجهاد ٣/١٠٧٤ ـ ١٠٧٦، باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة.. إلخ، حديث رقم ٢٧٨٢. وانظر الأرقام: ٢٥٣٥، ٢٦٥٠، ٢٧٣٨، ٢٧٧٨، ٢٨١٦، ٣٠٠٣، ٤٢٧٨، ٥٦٣٥، ٥٩٠٥، ٦٧٧١. وأخرجه مسلم ٣/١٣٩٣ ـ ١٣٩٧، في الجهاد والسير، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام، حديث رقم ١٧٧٣.

(٢) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٣) سورة النور: الآية ٥٥.

(٤) هو طاهر بن أحمد بن باب شاذ ـ ومعناه: الفرح والسرور ـ أبو الحسن النحويّ المصريّ الجوهريّ. أحد الأئمة والأعلام في فنون العربية وفصاحة اللسان. من تصانيفه: شرح جُمَل الزَّجَّاجيّ، المحتسب في النحو، شرح النخبة، وغيرها. توفي سنة ٤٦٩هـ.
انظر: سير ١٨/٤٣٩، بغية الوعاة ٢/١٧.

(٥) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل المراديّ، يعرف بابن النَّحاس، أبو جعفر النحويّ المصريّ، إمام العربية، ومِن أهل الفضل الشائع، والعلم الذائع. من مصنفاته: إعراب القرآن، معاني القرآن، الكافي في العربية، وغيرها. مات غريقاً في النيل سنة ٣٣٨هـ.
انظر: سير ١٥/٤٠١، بغية الوعاة ١/٣٦٢.

(٦) قال السيوطيّ رحمه الله: «عبد الدائم بن مرزوق القيروانيّ: نحويٌّ قديم. روى عنه أبو جعفر محمد بن حكم السَّرَقُسطيّ، وأكثر أبو حيَّان في الارتشاف من النقل عنه، وذُكر في جمع الجوامع في الظروف». بغية الوعاة ٢/٧٥.

(٧) أي: التبيين.

(٨) انظر: ارتشاف الضَّرَب ٤/١٧١٩، مع تصرف.

الذي صُنعت[1] منه، وإنما وقع الاجتناب على عبادتها، وَوَصْفُ الرجسِ المعبودُ[2] منها[3] و«مِنْ» في[4] الآية كهي في قولك: أخذته مِنَ التابوت. ألا ترى أن اجتناب عبادة الوثن ابتداؤه وانتهاؤه. وأما ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ[5]﴾[6] فنقدِّر أن الخطاب عام للمؤمنين[7].

وأما ورودها للتبعيض فنحو: أخذت من الدراهم. ومنه قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾[8] وهو كثير.

وقد زعم الأخفش الصغير[9] والمبرد وابن السَّرَّاج[10] والسهيلي وطائفة: أنَّ «مِنْ» لا تكون إلا لابتداء الغاية[11]، وصححه ابن عصفور[12].

---

(١) في (غ): «صيغت».

(٢) في (ك): «للمعبود».

(٣) أي: ووصف الرجس للمعبود من الأوثان. فـ«وصف» مبتدأ، و«المعبود» خبر.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢٢٤، وشعبان ١/ ٣٥١.

(٦) سورة النور: الآية ٥٥.

(٧) انظر: مغني اللبيب ١/ ٣٤٩.

(٨) سورة البقرة: الآية ٢٥٣.

(٩) هو عليّ بن سليمان بن الفضل النحويّ أبو الحسن الأخفش الأصغر، والأخفش: هو الضعيف البصر مع صِغَر العين. قال المرزبانيّ: «ولم يكن بالمتسع في الرواية للأخبار والعِلْم بالنحو». من مصنفاته: شرح سيبويه، الأنواء، التثنية والجمع، المهذّب. توفي سنة ٣١٥هـ.

انظر: بغية الوعاة ٢/ ١٦٧، سير ١٤/ ٤٨٠.

(١٠) هو إمام النحو أبو بكر محمد بن السَّرِيّ البغدادي النَّحْويّ ابن السَّراج. قال المرزبانيّ: «كان أحدَثَ أصحاب المبرِّدِ سناً، مع ذكاءٍ وفطنة، وكان المبرِّد يقرِّ به، فقرأ عليه كتاب سيبويه...». ويقال: «ما زال النحو مجنوناً حتى عَقَلَه ابنُ السَّرَّاج بأصوله». من تصانيفه: «أصول العربية» ما أحسنه!، شرح سيبويه، الشعر والشعراء، وغيرها. مات شاباً سنة ٣١٦هـ.

انظر: سير ١٤/ ٤٨٣، بغية الوعاة ١/ ١٠٩.

(١١) انظر: ارتشاف الضَّرَب ٤/ ١٧١٩.

(١٢) الذي في «المقَرِّب» لابن عُصفور ص٢١٨: أنَّ «مِنْ» تأتي للتبعيض. وَمثَّل لذلك بقولك: قبضتُ من الدراهم.

ويُعرف كونها لابتداء الغاية بصحة وضع [1]«الابتداء» مكانها، وكونها للتبيين بصحة وضع[1] «الذي» مكانها، وكونها للتبعيض بصحة وضع «البعض».

ثم قال المصنف تبعاً للإمام: إنها حقيقة في التبيين[2]؛ لأنه مشترك بين المعاني المتقدمة كلها، إذ يتبين في الأول ابتداء الخروج، وفي الثاني في مثل: ﴿فَٱجْتَنِبُواْ[3] ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾[4] - تبيينُ المُجْتَنَب، وفي الثالث في[5] مثل/ : أخذتُ مِنَ الدراهم - تبيينُ المأخوذ منه؛ فيكون [غ/١/٩٢] متواطئاً حقيقة [6]في القدر المشترك، وإلا فإن كان حقيقة[6] في كل واحدٍ يلزم الاشتراك/ أو في البعض دون البعض يلزم المجاز، فليكن حقيقة في [ك/١٥٥] القدر المشترك دفعاً للاشتراك ودفعاً للمجاز. ولم يذكر المصنف المجاز ولا بد منه[7]، وقد ذكروا لمِنْ[8] موارد أخرى لا نطيل بتَعدادها[9].

قال: (الخامسة: الباء تُعَدِّي اللازم، وتُجَزِّئ المتعدي؛ لما نعلم من الفرق بين: مَسَحْتُ المنديل و[10] بالمنديل. ونُقِل إنكاره عن ابن جني، ورُدَّ: بأنه/ شهادةُ نفي). [ص/١/٢٨٢]

---

(١) سقطت من (ت)، والمطبوعة ١/٢٢٤، وشعبان ١/٣٥١.

(٢) انظر: المحصول ١/ق١/٥٣٠، وعبارة المحصول: «والحق عندي أنها للتمييز»، وكذا في التحصيل ١/٢٥١، ونقل الهندي عن الإمام عبارته بلفظ: «.. للتبيين». نهاية الوصول ٢/٤٣٣، وعبارة الحاصل ١/٣٧٧: «والحق أنها للتبيين».

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «اجتنبوا».

(٤) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٥) سقطت من المطبوعة ١/٢٢٤، وشعبان ١/٣٥٢.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: لم يذكر احتمال المجاز في بعض المعاني دون بعض إذا لم نَقُل بالتواطؤ، فكان الأولى به أن يقول: دفعاً للاشتراك والمجاز. انظر: نهاية السول ٢/١٨٨.

(٨) سقطت من (ت).

(٩) انظر معاني «مِنْ» في: المحصول ١/ق١/٥٢٩، التحصيل ١/٢٥١، الحاصل ١/ ٣٧٧، نهاية الوصول ٢/٤٣٢، نهاية السول ٢/١٨٨، السراج الوهاج ١/٣٩٦، جمع الجوامع مع المحلي ١/٣٦٢، فواتح الرحموت ١/٢٤٤، كشف الأسرار ٢/١٧٦، شرح الكوكب ١/٢٤١، مغني اللبيب ١/٣٤٩، أوضح المسالك ٢/١٢٨.

(١٠) سقطت الواو من المطبوعة ١/٢٢٤، وشعبان ١/٣٥٢.

للباء حالتان:

إحداهما: أن تدخل على فعل لا يتعدى بنفسه، كقولك: كتبت بالقلم، ومررت بزيد. فلا تقتضي إلا مجرد الإلصاق.

وهذه الحالة هي التي عَبَّر عنها في الكتاب بقوله: «**الباء تُعَدِّي اللازم**» والتعبير بالإلصاق أحسن[1]، ولم يذكر لها سيبويه معنىً غيرَه[2]، وأما التعبير بتعدية اللازم فليس بجيد؛ فإنها قد لا تكون كذلك كما في المثالين المذكورين، وقد تكون كذلك كما في قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾[3] (*وك «ذهب*) بسمعهم وأبصارهم» فيصير الفاعل به مفعولاً[4]، فتكون الباء بمعنى الهمزة في قولك: أذهَبَ.

الثانية: أن تدخل على فعل يتعدَّى بنفسه، وهو مراد المصنف بقوله: «**تُجَزِّئ المتعدي**» (*أي: تقتضي*) التبعيض، كقوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾[5][6]، وخالفت[7] الحنفية في ذلك.

لنا: أنا نعلم بالضرورة الفرق بين أن يقال: مسحت يدي بالمنديل، ومسحت المنديل بيدي، فإن الأول يفيد التبعيض، والثاني يفيد الشمول.

---

(١) يعني: لو قال: تُلْصِق اللازم ـ لكان أحسن. والمعنى أنها تصل المفعول بالفعل اللازم وتُلصِقه به.

(٢) غير الإلصاق. انظر: مغني اللبيب ١/ ١١٨، المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٢٦١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٧.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٤، وشعبان ١/ ٣٥٢: «وكذلك». وهو تحريف.

(٤) أي: فيصير الفاعل الذي هو «نورهم»، و«سمعهم وأبصارهم» بالباء مفعولاً؛ لأن الأصل: ذهب نورهم، وذهب سمعهم وأبصارهم، فأصبح الفاعل بالباء مفعولاً به للفظ الجلالة؛ لأن ذهب لازم غير متعدي، فعُدِّي بالباء. انظر: نهاية السول ٢/ ١٨٩.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٤، وشعبان ١/ ٣٥٢: «أن تقضي». وهو خطأ.

(٥) سورة المائدة: الآية ٦.

(٦) الأصل: وامسحوا رؤوسكم، فدخلت الباء على الرؤوس، فَجَزَّأته، فجعلت المراد البعض، أي: وامسحوا ببعض رؤوسكم.

(٧) في (ت)، و(غ)، و(ك): «وخالف».

وهذا الاستدلال ضعيف:

أما **أوَّلاً**: فلأنه مناقض لما ذكره في المجمل والمبين كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما **ثانياً**: فلأن «مَسَحَ» يتعدى إلى المفعول بنفسه، وإلى ما يُمْسَح به[1] بالباء، فتقدير مسحتُ المنديل: مسحت المنديلَ بيدي، فالمنديل فيه ممسوح، واليد آلة. وتقدير مسحت بالمنديل: مسحت وجهي بالمنديل، فالوجه ممسوح والمنديل آلة، فلا تكون الباء فيه للتبعيض، وإنما هي للتعدية[2]، وفَهْمُ التبعيض منه إنْ سُلِّم إنما هو لكون المنديل فيه آلة، والعمل في جاري العوائد إنما يكون ببعض الآلة، كما تقول: أخذت بثوب زيد. وإنما أخذت ببعض ثوبه، ومنه: ﴿وَأَخَذَ[3] بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾[4][5]، وقد ذكرنا أن سيبويه لم يذكر لها معنى غير الإلصاق.

قال البصريون: لا تكون إلا بمعنى الإلصاق والاختلاط حقيقةً أو مجازاً إذا لم تكن زائدة، وقد تتجرد للإلصاق، وقد ينجر معها معانٍ أُخَر، فالإلصاق حقيقة: وَصَلْتُ[*] هذا بهذا ومجازاً: مررتُ بزيد. والتصق المرور بمكانٍ بقرب زيد.

وذكروا أن المعاني التي تنجر مع الإلصاق ستةُ أنواع:

النقل: ويُعَبَّر عنه بالتعدية، كما سبق في قوله: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾[6]، ويكون الفعل قبلها[7] لازماً ومتعدياً/ نحو: صككتُ الحجرَ [ص١/٢٨٣]

---

(١) وهي آلة المسح، أي: ويتعدى إلى ما يُمسح به بالباء.

(٢) أي: تَعَدِّى الفعل «مَسَحَ» بواسطتها إلى نَصْب: «بيدي»، و«بالمنديل»، على المفعولية.

(٣) في (غ)، و(ك): «فأخذ».

(٤) أي: ببعض رأسه.

(٥) سورة الأعراف: الآية ١٥٠.

(*) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «وصله». وهو خطأ، والصواب ما أثبته، وهو الموجود في المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٢٦١، والشارح ناقلٌ كلامه منه.

(٦) سورة البقرة: الآية ١٧.

(٧) أي: قبل الباء التي للإلصاق.

بالحجرِ. أصله: صك الحجرُ الحجرَ، والإلصاق في هذا واضح[1].

والسببية: نحو: مات زيد بالجوع.

والاستعانة: نحو: كتبت بالقلم. وأدرج ابن مالك هذا[2] في السببية[3].

[ت/١١٠/١] والمصاحبة: ويصلح معها «مع»[4] نحو/: ﴿جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ﴾[5][6]. والحال: نحو: وهبتك الفرس بسَرْجه. أي: مُسْرجاً.

والظرفية: وهي التي يصلح مكانها «في» نحو: زيد بالبصرة.

والقَسَمية: نحو: بالله لأقومَنَّ. ألْصَقَتْ فعلَ القسمِ المحذوفَ بالمُقْسم[*] به[7].

هذا كلام شيخنا في «الارتشاف»[8].

وهذه الأقسام سبعة وقد ذكر أنها ستة فما أدري ما أراد؟

وذكر ابن مالك أنها تأتي للتعليل، قال: «وهو يَحْسُن غالباً في موضع اللام، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ﴾[9][10].

---

(١) أي: هذا إلصاق حقيقي.

(٢) أي: الاستعانة.

(٣) انظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٢٦٢.

(٤) أي: يصح أن تُبْدل بـ «مع».

(٥) أي: مع الحق، أو محقاً. المساعد ٢/ ٢٦٢.

(٦) سورة النساء: الآية ١٧٠.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٥، وشعبان ١/ ٣٥٣: «بالقسم». وهو خطأ.

(٧) المعنى: أن الباء أَلْصَقَت فعلَ القسم المحذوف بلفظ الجلالة المُقْسم به، فتقدير الكلام: أقسم بالله، أو أحلف بالله.

(٨) أي: هذه الأقسام الستة نقلتها من كلام شيخنا أبي حيان في الارتشاف ٤/ ١٦٩٥ ـ ١٦٩٦.

(٩) سورة البقرة: الآية ٥٤.

(١٠) الآية في المساعد على التسهيل ٢/ ٢٦٢: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ﴾.

قال شيخنا أبو حيان: «ولم يذكر أصحابنا هذا[1]، وكأنَّ السبب والتعليل عندهم واحد»[2].

وذكر ابن مالك أيضاً: أنها تكون للبدل، قال: «وهي التي يصلح مكانها «بدل» نحو قوله:

فليتَ لي بِهِمُ قوماً إذا رَكِبُوا شَنُّوا الإغارَةَ فُرْسَاناً ورُكْبَانا»[3]

أي: بدلهم[4].

وللمقابلة: وهي الداخلة على الأثمان والأعواض، نحو: اشتريت الفرس بألف. وقد تُسَمَّى باء العِوَض.

وذهب الكوفيون إلى أن «الباء» قد تأتي بمعنى «عن» وذلك بعد السؤال نحو:

فإنْ(*) تسألوني بالنساء فإنني خبيرٌ بأحوال النساء طبيب[5]

أي: عن النساء/[6]. وقال الأخفش: ومِثْلُه [7]قوله تعالى[7]: ﴿فَسْئَلْ [ك/١٥٦]

---

(١) أي: التعليل.

(٢) انظر: الارتشاف ٤/١٦٩٦.

(٣) انظر: المساعد ٢/٢٦٣، والبيت عزاه المحقق إلى قُرَيْط بن أنيف من شعراء بَلْعَنْبر، والإغارة مفعول لأجله. انظر: مغني اللبيب ١/١٢١، شرح شواهد المغني للسيوطي ١/٦٩، ٣١٦، شرح ابن عقيل على الألفية ١/٥٧٧.

(٤) يعني: فليت لي بدلهم. فالشاهد في قوله: «بهم».

(*) في المطبوعة ١/٢٢٥، وشعبان ١/٣٥٤: «وإن». وهو خطأ.

(٥) البيت لعلقمة بن عبدة التميميّ، شاعرٌ جاهليٌ يقال له: علقمةُ الفَحْلُ، قال هذا البيت من قصيدة يمدح فيها الحارث بن أبي شمر الغساني، ولفظه كما في ديوانه ص١٣١:

...... خبيرٌ بأدواء النساء طبيبُ

وقال بعده:

إذا شاب رأسُ المرءِ أو قَلَّ مالُه فليس له في وُدِّهِنَّ نَصِيبُ

يُرِدْنَ ثَرَاءَ المالِ حَيْثُ عَلِمْنَهُ وشَرْخُ الشبابِ عِنْدَهُنَّ عَجِيبُ

وانظر: الشعر والشعراء ١/٢١٩.

(٦) فالشاهد في قوله: «بالنساء» ومجيء الباء بمعنى عن.

(٧) سقطت من (ت)، و(ص)، و(ك).

بِهِۦ خَبِيرًا﴾[1][2]. واستدل ابن مالك لهذا القول بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾[3] أي: عن الغمام[4]. وكان الأستاذ أبو علي يقول: اسأل بسببه خبيراً، وبسبب النساء، أي: لتعلموا حالهن[5].

وذهب الكوفيون أيضاً إلى أن «الباء» تكون بمعنى «على»[6]، وهو الذي عزاه إمام الحرمين إلى الشافعي رضي الله عنه، واستدل عليه بقوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾[7] أي: على دينار[8].

وزعم بعض النحاة أن «الباء» تدخل على الاسم حيث يراد الشبيه[9]، نحو: لقيت بزيدٍ الأسد، ورأيت به القمر. أي: لقيت بلقائي إياه الأسدَ أي: شِبْهه. والصحيح أنها للسبب، أي: بسبب لقائه، وبسبب رؤيته. [غ/١/٩٣] وزعم أيضاً أنها تدخل على ما ظاهره أن المرادَ به غيرُ/ ذاتِ الفاعل[10]، أو ما أُضيف إلى ذاتِ الفاعل، نحو: قول طفيل الغنوي[11]:

[ص/١/٢٨٤] إذا ما غزا لم يُسْقِطُ الروعُ رمحَه ولم يَشْهدِ الهَيْجا بألْوَثَ(*) مُعْصِمِ/

---

(١) سورة الفرقان: الآية ٥٩.

(٢) أي: فاسأل عنه خبيراً.

(٣) سورة الفرقان: الآية ٢٥.

(٤) انظر: المساعد ٢/ ٢٦٣.

(٥) يعني: فإن تسألوني بسبب النساء من أجل أن تعلموا حالهن. فأبو علي يفسِّر الباء في الآية والبيت بالسببية، لا بمعنى عن.

(٦) انظر: المساعد ٢/ ٢٦٤.

(٧) سورة آل عمران: الآية ٧٥.

(٨) انظر: البرهان ١/ ١٨٠.

(٩) في (ت): «التشبيه».

(١٠) وفي الحقيقة هو الفاعل.

(١١) هو طُفَيْل بن كعب الغَنَوِيّ: شاعرٌ جاهليّ، كان يُقال له في الجاهلية المُحَبِّر لحُسْن شِعْره، وكان مِنْ أوصف الناس للخيل. قال عبد الملك بن مروان: «مَنْ أراد أن يتعلَّم ركوبَ الخيل فلْيَرْوِ شعرَ طُفَيْل». وقال معاوية: «دَعُوا لي طُفَيْلاً، وسائرُ الشعراءِ لكم». انظر: الشعر والشعراء ١/ ٤٥٣.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٥، وشعبان ١/ ٣٥٥: «بالموت». وهو تحريف شنيع.

الألوث: الضعيف[1]. ويقال للرجل الذي يمسك بعُرْف فَرَسه خوفَ السقوط: مُعْصِم، بضم الميم بَعْدَها عينٌ مهملةٌ ساكنةٌ ثم صاد مهملة مكسورة[2]. وقيل: المعصم: الذي يتحصن بالجبال فيمتنع فيها، فظاهره[3] أن فاعل يشهد غير ألوث معصم، والفاعل في الحقيقة هو ألوث معصم.

وتكون الباء زائدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ[4]﴾[5]، ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾[6]، ﴿فَلۡيَمۡدُدۡ بِسَبَبٍ﴾[7]، ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾[8]، ﴿وَمَن يُرِدۡ فِيهِ بِإِلۡحَادِۭ﴾[9][10]. فهذا مِنْ أجمع ما ذكره النحاة في موارد الباء.

وأما وُرودها للتبعيض فقد ذكره ابن مالك[11]، ومِنْ شواهده:

شُرْبَ النَّزِيفِ[*] ببَرْدِ ماءِ الحَشْرَجِ[12]. أي: مِنْ بَرْد.

---

(1) في اللسان ٢/ ١٨٥: والألوث: الأحمق، كالأثْوَل، قال طفيل الغنوي:

إذا ما غزا لم يُسْقِطِ الخوفُ رُمحَهُ ولم يشهد الهيجا بألْوَثَ مُعْصِمِ

وانظر: ارتشاف الضَّرَب ٤/ ١٦٩٩.

(2) قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة ٤/ ٣٣١: «والمُعْصِم من الفرسان: السَّيِّئ الحال في فُرُوسَتِه، تراه يَمْتَسِك بُعْرف فرسه أو غير ذلك» ثم ذكر البيت.

وفي اللسان ١٢/ ٤٠٤: «وأعْصَمَ بالفرس: امتسك بعُرْفِه، وكذلك البعير إذا امْتَسَكَ بحبل من حباله.... وأعصَمَ الرجلُ: لم يثْبُت على الخيل».

(3) في (ت): «وظاهره».

(4) أي: هزي إليك جذع النخلة.

(5) سورة مريم: الآية ٢٥.

(6) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

(7) سورة الحج: الآية ١٥.

(8) سورة المؤمنون: الآية ٢٠.

(9) سورة الحج: الآية ٢٥.

(10) انظر: مغنى اللبيب ١/ ١٢٦، المساعد على تسهيل الفوائد ٢/ ٢٦٤.

(11) انظر: المساعد ٢/ ٢٦٤.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٢٥، وشعبان ١/ ٣٥٥: «التريف». وهو تصحيف.

(12) هذا عجز بيت، صدره:

فَلَثَمْتُ فاها آخِذاً بقُرُونِها .... =

وقال ذلك في «التذكرة» الفارسيُّ، وهو مذهب الكوفيين تبعهم فيه الأصمعي والقُتَبيُّ[1][2] في قوله: شَرِبْن بماء البحر[3]. وتأوله ابن مالك على التضمين: أي رَوِين بماء البحر. وقال إمام الحرمين: ذهب بعض فقهائنا إلى أن «الباء» إذا اتصل بالكلام مع الاستغناء عنه اقتضى تبعيضاً، وزعموا أنه في قوله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾[4] يتضمن ذلك[5]. وهذا خَلْف[6] من الكلام لا حاصل له، وقد اشتد نكير ابن جني في «سر

= وعزا البيت ابن منظور إلى عمر بن أبي ربيعة، ثم نقل عن ابن بري أن البيت لجميل بن معمر. والنزيف: المحموم الذي مُنِع من الماء. ولثمت فاها: قبلته. ونصب «شُرْبَ» على المصدر المشبه به؛ لأنه لما قبَّلها امتص ريقها، فكأنه قال: شربت ريقها كشرب النزيف للماء البارد.

ثم نقل عن الأزهري: الحَشْرَجُ الماء العذب من ماء الحِسْيِ، قال: والحَشْرج الماء الذي تحت الأرض لا يفطن له في أباطح الأرض، فإذا حُفِرَ عنه ذِراعٌ جاش بالماء، تسميها العرب الأحْساءَ والكِرارَ والحَشارِجَ. انظر: لسان العرب ٢/ ٢٣٧، مادة (حشرج). وانظر: ارتشاف الضرب ٤/ ١٦٩٧.

(١) في (ت): «القتيبي». والظاهر أنه خطأ من الناسخ، فإن الشارح ناقل عن «المساعد»، وفيه: القُتَبي.

(٢) انظر: المساعد ٢/ ٢٦٤.

(٣) البيت:

شَرِبْن بماء البحر ثم تَرَفَّعتْ ... متى لُجَجٍ خُضْرٍ لَهُنَّ نئيجُ

والبيت لأبي ذؤيب الهذلي يصف به السحاب، والضمير في «شربن» يرجع إلى السحب، وضُمِّن معنى رَوين؛ فلذلك وصلت بالباء، وقيل: شاذ. فموضع الشاهد هنا موافقة الباء لِمِنْ التبعيضية في قول: «بماء البحر» أي: من ماء البحر. وترفعت أي: تَوَسَّعت. و«لجج» جمع لجة وهي معظم الماء. و«نئيج» مبتدأ، و«لهن» خبره: من نأجت الريح تنأج نئيجاً تحركت ولها نئيج، أي: مَرٌّ سريع مع صوت.

انظر: شرح الشواهد للعيني ٢/ ٢٠٥، مغني اللبيب ١/ ١٢٣، ١٢٩، ٣٦٧، المساعد ٢/ ٢٦٤.

(٤) سورة المائدة: الآية ٦.

(٥) أي: التبعيض.

(٦) في اللسان ٩/ ٨٥، مادة (خلف): «ابن السكيت: قال هذا خَلْفٌ، بإسكان اللام: للرديء. والخَلْف: الرديء من القول، يقال: هذا خَلْفٌ من القول، أي: رديء. ويقال في مثل: سَكَت ألْفاً ونَطَق خَلْفاً، للرجل يطيل الصمتَ فإذا تكلم تكلم بالخطأ، أي: سكت عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ. وحُكي عن يعقوب قال: إن أعرابياً ضَرَط =

الصناعة» على مَنْ قال ذلك. فلا فرق بين أن يقول: مسحت رأسي، ومسحت برأسي. والتبعيض يُتَلَقَّى من غير الباء كما ذكرتُه في «الأساليب»[1] انتهى.

قوله: «ونُقِل» أي: احتج مَنْ زعم أنها ليست للتبعيض: بأن أبا الفتح ابن جني من أئمة اللغة، وقد اشتد نكيره على مَنْ قال: إنها للتبعيض، وقال: إنه[2] شيء لا يُعْرف في اللغة.

وأجاب المصنف تبعاً للإمام: بأن ما ذكره ابن جني شهادةٌ على النفي فلا تُقبل[3].

وهو حَيْدٌ عن سبيل الإنصاف؛ إذِ الواصلُ في فنٍّ إلى نهاياته، والبالغ فيه إلى أقصى غاياته - يُقْبل قوله فيه[4] نفياً وإثباتاً. وقد وافق ابنَ جني على ذلك صاحبُ «البسيط»[5]، فقال: لم يذكر أحدٌ من النحويين أن الباء للتبعيض. وقال بعضهم[6]: لو كانت للتبعيض لقلت: زيد بالقوم، تريد من القوم. وقبضتُ بالدراهم، أي: منها.

ثم إن المصنف تبعاً للإمام أيضاً شهد على النفي في مسألة «في» حيث قال: «ولم يثبت مجيئها للسببية» فليست شهادتهما في لغة العرب على النفي أولى بالقبول من شهادة أبي الفتح ابن جني وصاحب «البسيط»، معاذَ اللّهِ أن يكون ذلك، نعم كان الطريق/ في الرد على ابن جني أنْ [ص١/ ٢٨٥] يُعْرَض عليه مواضعُ من كلامهم وَرَد ذلك فيها، كما في قوله تعالى: ﴿عَيْنًا

= فتَشَوَّر (أي: خَجِل. انظر: اللسان ٤/ ٤٣٦) فأشار بإبهامه نحو اسْتِه فقال: إنها خَلْفٌ نطقت خَلْفاً. عَنِي بالنطق ههنا الضَّرْط».

وفي المصباح ١/ ١٩٣: «وقال أبو عبيد في كتاب الأمثال: الخَلْف من القول: هو السقط الرديء، كالخَلْف من الناس».

(١) انظر: البرهان ١/ ١٨٠.

(٢) أي: التبعيض.

(٣) انظر: المحصول ١/ ق١/ ٥٣٣.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) هو السيد ركن الدين حسن بن محمد الإستراباذي الحسيني، توفي سنة ٧١٧هـ. انظر: كشف الظنون ٢/ ١٣٧٠.

(٦) سقطت من (غ).

﴿يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[1] أي: منها. وقال عمر بن أبي ربيعة[2]:

فلثمتُ فاها آخِذاً بقرونها ... شُرْبَ النزيف[*] ببرد ماءِ الحَشْرَجِ

وقال غيره:

شَرِبَتْ بماءِ الدُّحْرُضَيْنِ فأصْبَحَتْ ... زَوْرَاءَ تَنْفِرُ عَنْ حِياضِ الدَّيْلَمِ[3]

[4]الدُّحْرضان: بضم الدال بعدها حاء مهملة ساكنة ثم راء مهملة مضمومة ثم ضاد معجمة مفتوحة وهما ماءان يقال لأحدهما وَسِيَع، وللآخر الدُّحْرُض[5]، وهما مما غَلَب فيه أحدُ القرينين على الآخر، كالقمريْن والعُمَريْن[6][4]. وقال الآخر[7]:

---

(١) سورة الإنسان: الآية ٢٨.

(٢) هو عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزوميّ، من بني مخزوم، ويُكْنَى أبا الخطاب. ولد في الليلة التي قتل فيها عمر بن الخطاب رضي لله عنه، وهي ليلة الأربعاء لأربع بقين من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين للهجرة. وكانت أمُّه نصرانية، ولم يكن في قريش أشعر منه، وكان فاسقاً يتعرَّض للنساء الحَوَاجِّ في الطواف وغيره مِنْ مشاعر الحجّ، ويُشَبِّب بهنَّ، فسَيَّره عمرُ بن عبد العزيز - رضي الله عنه - إلى الدَّهْلَك - وهي جزيرة في بحر اليمن بين اليمن والحبشة، بلدة ضيقة حرجة حارَّة - ثم خُتِم له بالشهادة. قال عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «فاز عمر بن أبي ربيعة بالدنيا والآخرة غزا في البحر فأحرقوا سفينتَه فاحترق»، وذلك في حدود سنة ٩٣هـ.
انظر: الشعر والشعراء ٢/٥٥٣، وفيات ٣/٤٣٦، معجم البلدان ٢/٤٩٢.

(*) في المطبوعة ١/٢٢٦، وشعبان ١/٣٥٦: «التريف». وهو تصحيف، وقد سبق في ص٤١٢

(٣) البيت لعنترة بن شَدَّاد، وهو في معلَّقته. انظر: شرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر الأنباري ص٣٢٤.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: اللسان ٧/١٤٩، مادة (دحرض)، وفيه: «وحُكي عن أبي محمد الأعرابي المعروف بالأسود، قال: «الدُّحْرُضان» هما دُحْرُضٌ ووَسِيعٌ وهما ماءان، فدُحْرُضٌ لآل الزِّبرقانِ بن بدر، ووسيع لبني أنْفِ الناقة. وأما قوله: «عن حياض الدَّيلم» فهي حياض الديلم بن باسل بن ضَبَّة، وذلك أنه لما سار باسِلٌ إلى العراق وأرض فارس استخلف ابنه على أرض الحجاز، فقام بأمر أبيه وحمى الأَحْماء وحَوَّض الحِياضَ، فلما بلغه أن أباه قد أوغل في أرض فارس أقبل بمن أطاعه إلى أبيه حتى قدم عليه بأدنى جبال جَيْلانَ ولما سار الديلم إلى أبيه أوْحَشَتْ ديارُه، وتَعَفَّتْ آثاره، فقال عنترةُ البيت يذكر ذلك».

(٦) قوله: «كالقمرين» أي: كالشمس والقمر، و«العمرين»: أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وانظر أمثلةً لما غلب فيه أحد القرينين على الآخر في «الطبقات الكبرى» للشارح ٢/١٩٦-١٩٨.

(٧) في (غ): «آخر».

شَرِبْن بماءِ البحرِ ثم تَرفَّعَتْ　　متى لججٍ خُضرٍ لَهُنَّ نئيج

وقد ذكرنا أن/ الكوفيين والأصمعي والقُتَبي وابن مالك ذكروا [ك/١٥٧] ذلك[١].

قال: (السادسة: إنما للحصر؛ لأنَّ «إنَّ» للإثبات، و«ما» للنفي، فيجب الجمع على ما أمكن. وقد قال الأعشى: وإنما العزَّةُ للكاثر. وقال الفرزدق:

وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وعُورِض بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[٢]. قلنا: المراد الكاملون).

تقييد الحكم بإنما مِثْل: إنما قام زيد ـ هل يفيد حَصْرَ الأول في الثاني[٣]؟ بمعنى: أنها تفيد إثباتَ الحكم في المحكوم عليه ونفيَه عن غيره، فيه مذهبان:

أحدهما: تفيد الحصر، وبه قالَ القاضي[٤]، وأبو إسحاق الشيرازي[٥]، والغزالي[٦]، وعليه الإمام وأتباعه[٧] منهم[٨] صاحب الكتاب.

---

(١) انظر معاني «الباء» في: المحصول ١/ق١/٥٣٢، التحصيل ١/٢٥٢، الحاصل ١/٣٧٨، نهاية الوصول ٢/٤٣٩، نهاية السول ٢/١٨٨، السراج الوهاج ١/٣٩٧، جمع الجوامع مع المحلي ١/٣٤٢، شرح تنقيح الفصول ص١٠٤، فواتح الرحموت ١/٢٤٢، كشف الأسرار ٢/١٦٧، شرح الكوكب ١/٢٦٧، مغني اللبيب ١/١١٨، المساعد على تسهيل الفوائد ٢/٢٦١، أوضح المسالك ٢/١٣٥.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٢.

(٣) أي: حصر القيام في زيد.

(٤) انظر: التلخيص ٢/٢٠٣.

(٥) انظر: شرح اللمع ١/٥٤١.

(٦) انظر: المستصفى ٣/٤٤٠.

(٧) انظر: المحصول ١/ق١/٥٣٥، التحصيل ١/٢٥٣، الحاصل ١/٣٧٩، نهاية الوصول ٢/٤٥٣.

(٨) في (غ): «ومنهم».

والثاني: لا، بل تفيد تأكيد الإثبات، واختاره الآمدي[1].

واحتج الأولون بوجهين:

[ت/١١١/١] **أحدهما**: أن كلمة «إنَّ» تقتضي الإثبات، و«ما» تقتضي/ النفي، فعند تركيبهما يجب بقاء كلٍّ منهما على أصله؛ لأن الأصل عدم التغيير، وحينئذ يجب الجمع بينهما بقدر الإمكان، فلا بد من إثبات شيءٍ ونَفْي آخرٍ؛ لامتناع اجتماع النفي والإثبات على شيء واحد، وحينئذ إما أن نقول كلمة «إنَّ» تقتضي ثبوت غير المذكور، وكلمة «ما» تقتضي نفي المذكور وهو باطل إجماعاً، أو نقول: كلمة «إنَّ» تقتضي ثبوت المذكور، وكلمة «ما» تقتضي نفي غير المذكور، وهذا هو الحصر وهو المراد.

وقد ضُعِّف هذا الوجه بأن المعروف عند النحويين أن «ما» ليست [ص/٢٨٦/١] نافية/ بل زائدة كافَّة مُوَطِّئة لدخول الفعل[2].

وذُكِرَ في إفادتها الحصرَ وجهٌ آخر أُسْنِد إلى علي بن عيسى الرَّبَعي[3]: وهو أن كلمة «إنَّ» لِتأكيد إثبات المُسْنِد للمسند إليه، ثم لما اتصلت بها «ما» المؤكِّدة لا النافية كما[4] ذكرنا ـ تَضَاعَفَ تأكيدُها، فناسَب

---

(١) انظر: الإحكام ٩٧/٣.

(٢) المعنى: أن «ما» زائدة لا بمعنى النفي. كافَّة، أي: تَكُفُّ «إنَّ» عن العمل، فقولنا مثلاً: إنما زيدٌ قائم. زيد: مبتدأ، وقائم: خبر، والجملة بدون «ما»: إن زيداً قائم. فلما دخلت «ما» على «إنَّ» كفَّت عَمَلَها، يعني منعتها من العمل. مُوَطِّئةً لدخول الفعل، أي: تُهَيِّء «إنَّ» للدخول على الفعل، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ﴾. انظر: أوضح المسالك ٢٤٩/١.

(٣) هو أبو الحسن علي بن عيسى بن الفَرَج بن صالح الرَّبَعيّ، أبو الحسن الزُّهريّ، أحد أئمة النَّحْويّين وحُذَّاقِهم الجيِّدي النَّظَر. قال السيوطي: «أخذ عن السِّيرافيّ، ورحل إلى شِيراز، فلازم الفارسيَّ عشر سنين حتى قال له: ما بقي شيءٌ تحتاج إليه، ولو سِرْتَ من المشرق إلى المغرب لم تجد أعرفَ منك بالنحو. فرجع إلى بغداد فأقام بها إلى أن مات». صَنَّف شرحاً للإيضاح، وشرحاً لمختصر الجَرْميّ. توفي سنة ٤٢٠هـ.
انظر: سير ٣٩٢/١٧، بغية الوعاة ١٨١/٢.

(٤) في (ت)، و(ص)، و(غ): «لما».

أنْ تُضَمَّن معنى القصر(*)؛ لأن قَصْر الشيء على الشيء ليس(1) إلا تأكيداً للحكم على تأكيدٍ، ألا ترى إلى قولك: (2جاء زيدٌ لا عمرو، وكيف يكون(3) جاء زيدٌ - إثباتاً إثباتاً للمجيء صريحاً، وقولك:2) لا عمرو - إثباتاً ثانياً لمجيئه ضمناً.

وهذا الوجه أسدُّ(*) من الأول، إلا أن للمعترض عليه أن يقول: وجه مناسبة إضمار معنى القصر لائحة(4)، ولكن ذلك إنما يقال بعد/ [غ/1/94] ثبوت كونها للحصر، والكلام فيه(5)، ومجرد هذه المناسبة لا يدل عليه(6).

الوجه الثاني: من الوجهين المذكورين في الكتاب: أن العرب استعملتها في الحصر كقول الأعشى (7وهو7) عبد الله بن الأعور المازني الصحابي(8) رضي الله عنه:

(*) في المطبوعة 1/227، وشعبان 1/358: «القصد». وهو خطأ.

(1) سقطت من (ت).

(2) سقطت من (ت).

(3) أي: وألا ترى كيف يكون.

(*) في (ص)، والمطبوعة 1/227، وشعبان 1/358: «أشد». وهو خطأ.

(4) أي: كون «إنما» متضمنةً لمعنى القصر فيه مناسبةٌ ظاهرة، كما سبق بيانه.

(5) أي: ولكن هذه المناسبة لا يقال بثبوتها إلا بعد ثبوت كون «إنما» للحصر، وهو محل النزاع.

(6) أي: على الحصر.

(7) سقطت من المطبوعة 1/227.

(8) هذا سهو من الشارح رحمه الله تعالى فالأعشى هو ميمون بن قيس، من سعد بن ضُبيعة بن قيس، ويكنى أبا بصير، وكان أعمى، وكان جاهلياً قديماً، وأدرك الإسلام في آخر عمره، ورحل إلى النبي ﷺ ليُسْلم، فقيل له: إنه يُحَرِّم الخمر والزنا، فقال: أتمتع منهما سنةً ثم أُسْلِمُ. فمات قبل ذلك بقرية باليمامة.
انظر: الشعر والشعراء 1/257. وفي شرح شواهد المغني (2/903) قال السيوطي عن هذا البيت: «هذا من قصيدة للأعشى ميمون يهجو بها عَلْقَمة بن عُلاثة، ويمدح عامر بن الطفيل».

ولستَ بالأكثرِ منهم حَصًى[1]   وإنما العِزَّةُ للكاثِرِ[2]

ولستَ بفتح التاء ضبطه الجوهري.

وقال الفرزدق وهو همام بن غالب التابعي[3] رحمه الله:

---

(١) أي: عدداً. قال الجوهري ٦/ ٣١٥، مادة (حصا): «وأحصيتُ الشيءَ عددتُه. وقولهم: نحن أكثر منهم حَصًى، أي: عدداً».
قال صاحب اللسان ٥/ ١٣٢: «الأكثر هٰهنا (يعني في قول الشاعر: ولستَ بالأكثر منهم) بمعنى الكثير، وليست للتفضيل؛ لأن الألف واللام و«مِنْ» يتعاقبان في مثل هذا. قال ابن سِيده: وقد يجوز أن تكون للتفضيل وتكون «مِن» غير متعلِّقة بالأكثر».
قال ابن عقيل في شرح الألفية ٢/ ١٨٠ في تخريج كون «الأكثر» للتفضيل: «... يخرج على زيادة الألف واللام، والأصل ولستَ بأكثر منهم، أو جَعْلِ «منهم» متعلِّقاً بمحذوف مجرد عن الألف واللام، لا بما دخلت عليه الألف واللام، والتقدير: ولست بالأكثرِ أكثرَ منهم».
وانظر: شرح الشواهد للعيني ٣/ ٤٧، والحاصل أن «الأكثر» هنا للتفضيل ولكن بالتأويل؛ لأنه يمتنع اجتماع «أل» مع «مِنْ» في التفضيل، أو نقول بأن البيت شاذ ليس على النهج الذي يجري عليه سائر كلام العرب.

(٢) أي: للكثير. انظر: الصحاح ٢/ ٨٠٣، لسان العرب ٥/ ١٣٢، مادة (كثر). قال الصبان في حاشيته على الأشموني ٣/ ٤٧: «وإنما العزة للكاثر: أي للفائق في الكثرة، مِنْ كَثَره بالتخفيف إذا غَلَبَه في الكثرة، فقول البعض تبعاً للعيني، أي: الكثير، فيه مساهلة».
قال الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد: الكاثر: يجوز أن يكون بمعنى الكثير، ويجوز أن يكون اسم فاعل من: كَثَرتُ بني فلان أكثرهم - من باب نصر - إذا غلبتَهم في الكثرة. قال في القاموس: «وكاثرهم فكثروهم غالبوهم في الكثرة فغلبوهم». وهذا المعنى أحسن من الأول. اهـ.
انظر: هداية السالك إلى تحقيق أوضح المسالك ٢/ ٣٠٠.

(٣) هو شاعر عصره أبو فِرَاس همَّام بن غالب بن صعصعة بن ناجية التميميّ البصريّ، المعروف بالفَرَزْدَق، الشاعر المشهور. قال الذهبي: «ونظمه في الذِّرْوة، كان وجهه كالفرزدق وهي الطُّلْمَةُ (أي: الخبزة) الكبيرة. فقيل: إنه سمع من عليّ، فكان أشعر أهل زمانه مع جرير والأخطل النصرانيّ». مات في سنة ١١٠هـ.
انظر: سير ٤/ ٥٩٠، وفيات ٦/ ٨٦، الشعر والشعراء ١/ ٤٧١.
قال ابن منظور في لسان العرب ١٠/ ٣٠٧: «الفَرَزْدَقُ: الرغيف. وقيل: فُتات الخبز. وقيل: قِطَع العجين. واحدته فَرَزْدَقَة، وبه سُمِّي الرجل الفَرَزْدَق، شُبِّه بالعجين الذي يُسَوَّى منه الرغيب».

أنا الذائِدُ[1] الحامِي الذِّمَارَ[2] وإنما يُدَافِعُ عَنْ أحسابِهِمْ أَنَا أَو مِثْلِي[3]

قوله: «وعُورِض» إشارة إلى حجة الخصم وهي[4] قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[5] قالوا: فلو أفادت[6] الحصر لكان من لا يحصل له الوَجَل عند ذكر الله تعالى لا يكون مؤمناً.

وأجاب: بأن المراد بالمؤمنين: الكاملون في الإيمان، جمعاً بين الأدلة، وعلى هذا يكون قد أفادت الحصر كما هو المدَّعى.

واعلم أن الذي نقله شيخنا أبو حيان عن البصريين المذهبَ الثاني، وكان مصمِّماً عليه ويتغالى في الرد على من يقول بإفادتها الحصر. و[7]الذي اختاره والدي أبقاه الله الأول، وله كلام مبسوط في المسألة، اشتد فيه نكيره على الشيخ[8] أبي حيان، وقال: إنه استمر على لَجَاج، وإنَّ اللبيبَ لا يَقْدِر أنْ يدفع عن نفسه فَهْمَ أنَّ[9] «إنما» للحصر.

ومِنْ أحسن ما وقع له في الاستدلال على أنها للحصر قولُه تعالى: ﴿وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾[10] فقال: هذه الآية مما[*] تفيد

---

(1) في اللسان ٣/١٦٧، مادة (ذود) الذَّوْد: السَّوْق والطرد والدفع... ورجل ذائد، أي: حامي الحقيقة دَفَّاع، من قوم ذُوَّدٍ وذُوَّاد».

(2) في اللسان ٤/٣١٢، مادة (ذمر): «والذِّمارُ: ذِمارُ الرجلِ: وهو كل ما يلزمك حفظه وحياطته وحمايته والدفع عنه، وإنْ ضيَّعه لزمه اللوم. أبو عمرو: الذِّمارُ الحَرَمُ والأهل، والذِّمار: الحَوْزة، والذِّمار: الحَشَم، والذِّمار: الأنساب... لأنهم قالوا: حامي الذمار، كما قالوا: حامي الحقيقة. وسُمِّي ذماراً؛ لأنه يجب على أهله التذمر له، وسميت حقيقة؛ لأنه يَحِقُّ على أهلها الدفع عنها».

(3) انظر: شرح شواهد المغني ٢/٧١٨.

(4) في (ص): «وهو».

(5) سورة الأنفال: الآية ٢.

(6) سقطت من «ت».

(7) سقطت الواو من المطبوعة ١/٢٢٨، وشعبان ١/٣٥٩.

(8) لم ترد في (ت).

(9) سقطت من (ت).

(10) سورة آل عمران: الآية ٢٠.

(*) في المطبوعة ١/٢٢٨: «محا». وقد سقطت من شعبان ١/٣٥٩، ولو أنَّ المحقِّق راجع (ص) لعرف الخطأ.

أنَّ[1] «إنما» للحصر، فإنها لو لم تكن للحصر لكانت بمنزلة قولك: وإن تولوا فعليك البلاغ. وهو عليه البلاغ تولوا أو لم يتولوا/، وإنما الذي رتَّب على توليهم نَفْيُ غير البلاغ؛ ليكون تسلية له، ويَعْلَم أن تَوَلِّيهم لا يضره. [ص١/٢٨٧]

قال: وهكذا أمثال هذه الآية مما يَقْطع الناظرُ بفَهْم[2] الحَصْر منها، كقوله: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾[3] ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[4] ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾[5] ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾[6] ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ/مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا﴾[7] ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[8] ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ﴾[9] ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾[10] ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾[11] ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[12] ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَآءُ﴾[13] ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[14] ﴿إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾[15] ﴿إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[16] قال: فيكادُ فَهْمُ الحصر من جميع هذه الآيات يسبق إلى القلب قبل السمع، لا يُرْتاب فيه ولا يُتمارى. [ك/١٥٨]

---

(١) سقطت من (ت).
(٢) في (ت): «فهم».
(٣) سورة طه: الآية ٩٨.
(٤) سورة النساء: الآية ١٧١.
(٥) سورة الرعد: الآية ٧. سورة النازعات: الآية ٤٥.
(٦) سورة هود: الآية ١٢.
(٧) سورة العنكبوت: الآية ١٧.
(٨) سورة يونس: الآية ٢٤.
(٩) سورة البقرة: الآية ١٦٩.
(١٠) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.
(١١) سورة محمد: الآية ٣٦.
(١٢) سورة التغابن: الآية ١٥.
(١٣) سورة التوبة: الآية ٩٣.
(١٤) سورة التوبة: الآية ٤٥.
(١٥) سورة آل عمران: الآية ١٧٥.
(١٦) سورة العنكبوت: الآية ٥٠.

فائدة:

إذا قلنا: إنما للحصر - فهل ذلك بالمنطوق[*] أو بالمفهوم؟ فيه مذهبان، والأول[1] هو قضية كلام مَنِ استدل على ذلك بالوجه المركب من العقل [2]والنقل[2]، الذي تقدم ذِكْره، ومنهم صاحب الكتاب. والله أعلم[3].

قال:

(*) في المطبوعة ١/٢٢٨، وشعبان ١/٣٦٠: «للمنطوق». وهو تحريف.

(١) وهو كونه بالمنطوق.

(٢) سقطت من (ت)، و(غ).

(٣) انظر معنى «إنما» في: المحصول ١/ق١/٥٣٥، التحصيل ١/٢٥٣، الحاصل ١/ ٣٧٩، نهاية الوصول ٢/٤٥٣، نهاية السول ٢/١٩٠، السراج الوهاج ١/٤٠١، البحر المحيط ٣/٢٣٦، تيسير التحرير ١/١٠٢، فواتح الرحموت ١/٤٣٤، شرح تنقيح الفصول ص٥٧، شرح الكوكب ٣/٥١٥.

(الفصل التاسع

في كيفية الاستدلال بالألفاظ

وفيه مسائل: الأولى: لا يخاطبنا الله بالمهمل؛ لأنه هذيان.

احتجت الحشوية بأوائل السور. قلنا: أسماؤها[1]. وبأن الوقف على قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾[2] واجبٌ وإلا يتخصص المعطوفُ بالحال. قلنا: يجوز حيث لا لَبْس، مثل: ﴿وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ نَافِلَةٗۖ﴾[3]. وبقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ[4]﴾[5]. قلنا: مَثَلٌ في الاستقباح).

هذا الفصل معقود لبيان كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى، وخطاب رسوله ﷺ - على الأحكام، وفيه مسائل: الأولى والثانية منها يجريان مجرى المبادئ للمقصود.

أما الأولى: فنقول: لا يجوز أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل، أي: بما ليس له معنى؛ لأنه نقص، والنقص محال على الله تعالى[6]. هذا كلام المصنف.

---

(١) في (ص)، و(ك): «أسماء».

(٢) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٧٢.

(٤) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٢٨، وشعبان ١/٣٦١.

(٥) سورة الصافات: الآية ٦٥.

(٦) انظر: جمع الجوامع مع المحلي وما قاله البناني في حاشيته ١/٢٣٢.

وأما الإمام ففي عبارته قلق، وذلك أنه قال: «لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئاً، والخلاف فيه مع الحشوية. لنا وجهان:

أحدهما: إن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان، وهو نقص، والنقص محال على الله تعالى.

والثاني: أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدىً وشفاءً وبياناً، وذلك لا يحصل فيما[1] لا يفهم معناه»[2]. انتهى.

ووجه القلق/ : أن أول كلامه يدل على أن الخلاف في جواز التكلم [ص١/٢٨٨] بشيء لا يَعْني به شيئاً، وإنْ كان ذلك الذي تكلم به له معنى يُفْهم منه. وثانيه وثالثه ـ وهما دليلاه ـ يدلان على أن الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئاً.

وعبارة المصنف توافق ما أدته عبارة الإمام ثانياً وثالثاً لا ما اقتضته أولاً، وبها صَرَّح الآمدي، إذ قال: «لا يُتَصَوَّر اشتمال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلاً»[3].

وقد عرفت أن الخلاف في المسألة مع الحشوية: وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل، وعَمِيَت أبصارهم يُجرون آيات الصفات على ظاهرها[4]،

---

(١) في (ت): «مما». وفي المحصول: «بما».

(٢) انظر: المحصول ١/ق١/٥٤١.

(٣) انظر: الإحكام ١/١٦٧.

(٤) أي: الظاهر في حق الخَلْق، لا الظاهر الذي في حق المولى تعالى أي: المعنى اللائق به تعالى، فإنه مسلَّم ومُفَوَّض علمه إليه تعالى، هو أعلم بما وصف به نفسه، وبمراده من ذلك، والشارح يقصد الأول، وأما الثاني فمع كونه يسلِّم به ـ كما سيأتي في كلامه ـ إلا أنه لا يسميه ظاهراً كما هو حال كثير من أهل العلم؛ لأن الظاهر هو المفهوم من اللغة واستعمال العرب، وهو منفيٌّ لأنه تشبيه، والحاصل أننا إذا فهمنا كلامهم ومقصدهم بألفاظهم ـ تبين أن لا خلاف أصلاً، وانظر في شرح الكوكب ٢/ ١٤١، كيف جَعَل ظاهر الصفات تشبيهاً، وهذا على الاصطلاح في الظاهر من المعنى اللغوي، وأما المعنى اللائق به تعالى فلا يسمونه ظاهراً، وإن قالوا بأنه هو المراد من اللفظ؛ لأن هذا المعنى غير ظاهر لنا، لا تدركه أفهامنا. فمن قال بإجراء اللفظ على =

[ت١١٢/١] ويعتقدون/ أنه المراد. سُمُّوا بذلك؛ لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري[١] رحمه الله تعالى، فوجدهم يتكلمون كلاماً ساقطاً، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. وقيل: سموا بذلك لأنَّ منهم المجسِّمة، أوْ هم هم. والجسم مَحْشُو، فعلى هذا القياسُ فيه الحَشْوية بسكون الشين؛ إذِ النسبةُ إلى الحَشْو. وقيل: المرادَ بالحشوية: الطائفة الذين لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر[*] إجراؤها على ظاهرها، بل يؤمنون بما

[غ٩٥/١] أراده الله مع جَزْمهم المُعْتَقَد بأن[٢] الظاهر غيرُ مراد، ولكنهم/ يفوضون التأويل إلى الله سبحانه وتعالى[٣]. وعلى هذا فإطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن؛ لعدم مناسبته لمعتقدهم؛ ولأن ذلك مذهب طوائف السلف من أهل السنة رضي الله عنهم.

إذا عرفتَ ذلك فقد استدل المصنف على امتناع ذلك: بأنه هذيان.

قال الجاربردي شارح الكتاب: وهو مصادرة على المطلوب؛ لأن الهذيان: هو اللفظ المركب المهمل، وهو الذي ادّعَى امتناعه[٤].

= ظاهره لم يقصد المعنى اللغوي الحقيقي، بل قصد إبقاء اللفظ كما ورد، وتفويض علم المراد به إلى قائله سبحانه وتعالى. ومن قال بنفي الظاهر استند إلى أن إرادة الظاهر - وهو ما ظهر لغة - تشبيه، فيكون المراد غيره وهو معنى لائق بالله تعالى، فلا خلاف بين من يقول: نجري على الظاهر، ومن يقول: لا نجري على الظاهر. والله أعلم.

(١) هو الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد البصريّ، مولى زيد بن ثابت الأنصاريّ رضي الله عنه، وقيل غير ذلك. ولد رحمه الله لسنتين بقيتا مِنْ خلافة عمر رضي الله عنه. كان سيد زمانه علماً وعملاً، ثقةً حجةً، من الشجعان الموصوفين، ومن أهل الفصاحة المعروفين. توفي - رحمه الله - سنة ١١٠هـ.
انظر: سير ٤/٥٦٣، طبقات ابن سعد ٧/١٥٦.

(*) في المطبوعة ١/٢٢٩، وشعبان ١/٣٦٢: «يتعدد». وهو خطأ.

(٢) في (ت): «أن».

(٣) فالظاهر الذي في حق المخلوق متعذر، والظاهر أي: المعنى الذي في حق الخالق يُفَوَّض تأويله إليه سبحانه وتعالى، فالشارح يريد بتعذر إجراء الظاهر هو ما كان في حق المخلوق؛ لأنه تشبيه.

(٤) انظر: السراج الوهاج ١/٤٠٦.

وهذا اعتراض منقدح[(١)]، ولكن المصنف أخذ هذا الدليل من الإمام[(٢)]، والإمام إنما استدل[(٣)] به على ما صَدَّر به المسألة من قوله: لا يتكلم الله بشيء، و[(٤)]لا يعني به شيئاً[(٥)]. وقد بينا أن هذه الدعوى في الحقيقة غير دعوى المصنف، فليس استدلال الإمام بكونه هذياناً مصادرة على المطلوب. نعم هو ضعيف من جهة أنه قد يقال: لا نسلم أن الكلام المفيد بالوضع/ الذي فاه به الناطق إذا لم يَعْنِ به شيئاً ـ هذيانٌ، وإنما [ك/١٥٩] يكون هذياناً إذا لم يكن له مدلول في نفسه. وقد يقال[(٦)]: إنَّ قَصْد/ [ص/١/٢٨٩] المتكلمِ بالكلام معناه ـ شَرْطٌ في كونه كلاماً مفيداً، وقد سبق البحث في هذا.

واحتجت الحشوية على ما ذهبوا إليه بثلاثة أوجه:

الأول: زعموا أنه ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾[(٧)] ﴿الٓمٓصٓ﴾[(٨)] ﴿كٓهيعٓصٓ﴾[(٩)] ﴿طه﴾[(١٠)] ﴿حمٓ﴾[(١١)] وأمثالها، فإنا لا نفهم لها معنى.

والجواب: أن أقوال أئمة التفسير في ذلك كثيرة مشهورة، قال

---

(١) يعني: اعتراض صحيح.
(٢) انظر: المحصول ١/ق١/٥٤١.
(٣) في (غ): «يستدل».
(٤) سقطت الواو من (ت)، و(غ).
(٥) انظر: المحصول ١/ق١/٥٣٩.
(٦) أي: في الجواب عن هذا التضعيف.
(٧) سورة البقرة: الآية ١، سورة آل عمران: الآية ١. سورة الروم: الآية ١. سورة لقمان: الآية١. سورة السجدة: الآية ١.
(٨) سورة الأعراف: الآية ١.
(٩) سورة مريم: الآية ١.
(١٠) سورة طه: الآية ١.
(١١) سورة غافر: الآية ١. سورة فصلت: الآية ١. سورة الشورى: الآية ١. سورة الزخرف: الآية ١. سورة الدخان: الآية ١. سورة الجاثية: الآية ١. سورة الأحقاف: الآية ١.

الإمام: «والحق أنها أسماء للسور»[1]، وتبعه المصنف، وهو ما عليه جماعةٌ من المفسرين[2].

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[3]. وجه الاحتجاج: أن الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ واجبٌ، وحينئذ فـ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مبتدأ و﴿يَقُولُونَ﴾ خبر عنه. والدليل على أنه يجب الوقف على ذلك: أنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفاً عليه، وحينئذ يتعين أن يكون قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ﴾ جملة حالية، والمعنى: قائلين. وإذا كانت حاليةً فإما أن تكون حالاً من المعطوف[4] والمعطوف عليه، أو من المعطوف فقط. والأول: باطل؛ لامتناع أن يقول الله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾. والثاني: خلاف الأصل؛ لأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلِّقات، وإذا انتفى هذا تَعَيَّن ما ادعيناه مِنْ وجوب

---

(١) المحصول ١/ق١/٥٤٣.

(٢) رُوي هذا عن زيد بن أسلم، وابنه عبد الرحمن، وأبي فاختة سعيد بن علاقة مَوْلى أم هانئ. انظر زاد المسير ١/٢١، وقال ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسيره ١/٣٦: «قال العلامة محمود بن عمر الزمخشري في تفسيره: وعليه إطباق الأكثر، ونقل عن سيبويه أنه نَصَّ عليه. ويُعتضد لهذا بما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: كان يقرأ في صلاة الصبح يوم الجمعة ﴿الٓمٓ ۝﴾ السجدة، و﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ﴾.
وقال سفيان الثوري عن ابن أبي نجيح عن مجاهد أنه قال ﴿الٓمٓ ۝﴾، و﴿حمٓ ۝﴾، و﴿الٓمٓصٓ ۝﴾، و﴿صٓ﴾، فواتح افتتح الله بها القرآن، وكذا قال غيره عن مجاهد.
وقال مجاهد في رواية أبي حذيفة موسى بن مسعود عن شبل عن ابن أبي نجيح عنه أنه قال: ﴿الٓمٓ ۝﴾ اسم من أسماء القرآن. وهكذا قال قتادة وزيد بن أسلم، ولعل هذا يرجع إلى معنى قول عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: أنه اسم من أسماء السور، فإن كل سورة يطلق عليها اسم القرآن، فإنه يبعد أن يكون ﴿الٓمٓصٓ ۝﴾ اسماً للقرآن كله، لأن المتبادر إلى فهم سامع مَنْ يقول: قرأت ﴿الٓمٓصٓ ۝﴾ إنما ذلك عبارة عن سورة الأعراف لا لمجموع القرآن، والله أعلم».

(٣) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٤) وهم الراسخون في العلم.

الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وإذا وجب الوقف على ذلك لَزِم أنه تكلم بما لا يَعْلم تأويله إلا هو، وهو المدَّعى.

واعلم أن هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف؛ لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظٍ له معنى لا نفهمه، ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً. ثم إنَّ هذا ـ أعني: كون[1] القرآن يشتمل على ما لا يُقدر على فَهْمه ـ مما لا ينازع فيه، فالناس في كتاب الله تعالى على مراتب ودرجات، بحسب تفاوتهم في الأفهام والتضلع من العلوم، فرُبَّ مكانٍ يشترك في فهمه الخاصُّ والعام؛ وآخر لا يفهمه إلا الراسخون، ويتفاوت العلماء إلى ما لا نهاية له، على حسب استعدادهم وأقدارهم، إلى أن يصل الأمر إلى [2]ما لا يفهمه أحدٌ غير[2] النبي ﷺ الذي وقع معه الخطاب، فهو يَفْهم ما خوطب به لا يَخفى عليه منه خافية.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه: بأنه إنما يمتنع[3] تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينةٌ تدل عليه، وأما عند قيام القرينة الدافعة/ [ص١/٢٩٠] لِلَّبس فلا يمتنع[4] حينئذ، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ فإن ﴿نَافِلَةً﴾ حال مِنْ ﴿يَعْقُوبَ﴾ فقط؛ لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك[5]؛ إذ العقل قاض بأنه سبحانه وتعالى لا يقول آمنا به.

الثالث: قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[6] فإن العرب لا تعلم ما هي رؤوس الشياطين.

وأجاب: بأنا لا نسلم أنه مهمل، وإنما هو مَثَل كانت العرب العرباء

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ).

(٢) في (ت)، و(غ): «ما لا يفهمه إلا».

(٣) في (ت)، و(ك): «يُمْنع».

(٤) في (ك): «يمنع».

(٥) انظر: فتح القدير ٣/٤١٦.

(٦) سورة الصفات: الآية ٦٥.

تُمَثِّل[1] به في الاستقباح، وهو مفيد[*] بهذا الاعتبار[2]

قال: (الثانية: لا يُعْنَى خلاف الظاهر من غير بيان؛ لأن اللفظ بالنسبة إليه[3] مهمل. قالت المرجئة: يفيد إحجاماً. قلنا: فيرتفع الوثوق عن قوله تعالى).

قَدْ يُريد الله تعالى بكلامه خلافَ ظاهره إذا كانت هناك قرينة يَحْصُل بها البيان، ولا يمكن أن يَعْني بكلامه خلافَ ظاهره من غير بيان. والخلاف في المسألة مع المرجئة قومٌ جوزوا ذلك[4]، وقالوا: المراد بظواهر الآيات، والأخبار الدالةِ على عقاب الفاسقين، ووعيدِ العصاة والمذنبين: الترهيبُ فقط؛ كيلا يختل نظام العالم، بناءً على مُعْتَقَدهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان، كما أن الطاعة لا تنفع مع الكفر. وإنما سُمُّوا مرجئةً؛ لأنهم يرجئون العمل أي: يؤخِّرونه ويُسْقِطونه عن الاعتبار، والإرجاء: التأخير[5]، قال الله تعالى: ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ﴾[6].

وقد احتج المصنف: بأن اللفظ بالنسبة إلى المعنى الذي لا يُفهم مهملٌ؛ لعدم إفادته له مِنْ غير بيان، وقد تبين أن الخطاب بالمهمل/ ممتنع. [ك/١٦٠]

وقالت المرجئة: لا نسلم أنه بالنسبة إليه مهمل؛ إذِ المهمل: ما[7] لا

(١) في (ص)، و(ك): «تتمثل».

(*) في المطبوعة ١/ ٢٣٠، وشعبان ١/ ٣٦٤: «مقيد». وهو خطأ.

(٢) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/ ٥٣٩، التحصيل ١/ ٢٥٤، الحاصل ١/ ٣٨٢، نهاية السول ٢/ ١٩١، السراج الوهاج ١/ ٤٠٥، الإحكام ١/ ١٦٧، جمع الجوامع مع المحلي ١/ ٢٣٢، فواتح الرحموت ٢/ ١٧، شرح الكوكب ٢/ ١٤٣.

(٣) أي: إلى خلاف الظاهر.

(٤) أي: جوّزوا خلاف الظاهر من غير بيان.

(٥) انظر: المِلَل والنِّحل المطبوع مع الفِصَل ١/ ١٨٦، مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٣، الفَرْق بين الفِرَق ص٢٥.

(٦) سورة الأعراف: الآية ١١١، سورة الشعراء: الآية ٣٦.

(٧) سقطت من (ت).

يفيد شيئاً[1]، وهذا ليس كذلك؛ لأنه يفيد الإحجام عن المعاصي، والإقدام على الطاعات[2].

وأجاب: بأنا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق عن جميع أخبار/ الله [غ/١/٩٦] تعالى، وأخبار رسوله[3] ﷺ؛ لأنه لا خبر إلا ويحتمل أن يكون المقصود[4] منه أمراً وراء الأفهام/ ، ومعلوم أنَّ ذلك ظاهر الفساد[5]. [ت/١/١١٣]

قال: (الثالثة: الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه: فَيُحمل على الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي، ثم المجازي).

هذه المسألة في بيان كيفية دلالة الخطاب على الحكم الشرعي، وأقسام دلالته عليه. فالخطاب الدال على الحكم إما أن يدل عليه بمنطوقه أي: بصيغته، أو بمفهومه/ : [ص/١/٢٩١]

الحالة الأولى: أن يدل عليه بمنطوقه، فإما أن يكون له مسمًّى شرعي[6] أَوْ لا:

الأول: يُحمل على المسمَّى الشرعي ما لم يَصْرِف عنه صارف؛ لأنَّ عُرْف الشارع يُعَرِّف المعاني الشرعية لا اللغوية؛ ولأنه مبعوثٌ لبيان الشرعيات.

وقيل: إذا دار بين الشرعي واللغوي فهو مجمل؛ لصلاحيته لكل منهما.

---

(١) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢٣٠، وشعبان ١/ ٣٦٤.
(٢) في (ص): «الطاعة».
(٣) في (ت): «رسول الله».
(٤) سقطت من شعبان ١/ ٣٦٥.
(٥) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/٥٤٥، التحصيل ١/ ٢٥٥، الحاصل ١/ ٣٨٤، نهاية السول ٢/ ١٩٤، السراج الوهاج ١/ ٤٠٩، شرح الأصفهاني ١/ ٢٨١، مناهج العقول ١/ ٣٠٧، جمع الجوامع مع المحلي ١/ ٢٣٣، شرح الكوكب ٢/ ١٤٧.
(٦) أي: معنى شرعي.

وقال الغزالي: إنْ ورد في الإثبات[1] حُمِل على الشرعي، كقوله ﷺ: «إني إذن أصوم»[2] فإنه إذا حُمِل على الشرعي يدل على صحة الصوم بنيته من النهار[3]. وإنْ ورد في النهي كان مجملاً، وذلك مِثْل نَهْيه ﷺ عن صوم يوم النحر[4](*)، فإنه لا يمكن حَمْلُه على الشرعي وإلا كان دالاً على صحته؛ لأن يستحيل النهي عما لا يُتَصور وقوعه[5].

وقال الآمدي: في الإثبات يُحْمل على الشرعي، وفي النهي على اللغوي[6].

والصحيح الذي عليه الجمهور ما ذهب إليه المصنف، وقولُ الغزالي والآمدي: إن النهي يستلزم[7] الصحة - غير صحيح.

والثاني: وهو الذي ليس له مُسَمًّى شرعي، إما أن يكون له مُسَمًّى عرفي أَوْ لا:

---

(١) في المستصفى ٣/ ٥٥ (١/ ٣٥٩): والمختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر.

(٢) أخرجه مسلم ٢/ ٨٠٩ في كتاب الصيام، باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال، رقم ١١٥٤. وأبو داود ٢/ ٨٢٤ في كتاب الصوم، باب الرخصة في ذلك، حديث رقم ٢٤٥٥. والترمذي ٣/ ١١١ في الصوم، باب صيام المتطوع بغير تبييت، رقم ٧٣٣، ٧٣٤ وقال: هذا حديث حسن. والنسائي ٤/ ١٩٣ - ١٩٥ في الصيام، باب النية في الصيام رقم ٢٣٢٢ - ٢٣٣٠.

(٣) في المستصفى ٣/ ٥٤ (١/ ٣٥٨): وإن حمل على الإمساك لم يدل.

(٤) ورد في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم النحر». أخرجه مسلم بلفظه ٢/ ٨٠٠، في كتاب الصيام، باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى، حديث رقم ١١٣٨. وأخرجه البخاري ٢/ ٧٠٢، في كتاب الصوم، باب صوم يوم الفطر، رقم ١٨٩٠.
وفي الباب حديث عمر بن الخطاب، وحديث أبي هريرة، وكلاهما في الصحيح.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٣١، وشعبان ١/ ٣٦٥: «النحس».

(٥) فلا يقال للأعمى: لا تبصر. والنقل عن الغزالي بتصرف من الشارح، ليس هو نص عبارته. انظر: المستصفى ٣/ ٥٣ (١/ ٣٥٧).

(٦) الإحكام ٣/ ٢٣.

(٧) في (ص): «مستلزم».

والأول: يُحمل على العرفي إنْ عُلِم اطِّرَاد ذلك العرف في زمن ورود الخطاب؛ لأن الظاهر مِنْ حال الخطاب أن يكون بما[1] يتبادر إلى أذهان المخاطبين.

والثاني: يُحْمل على اللغوي الحقيقي؛ لتعينه حينئذ، وكذا إن كان له مسمى عرفي ولم يمكن حمله عليه لمانع[2]. وإن لم يمكن حَمْلُه على اللغوي لقرينة صارفة عنه - فيتعين حينئذ حمله على المعنى المجازي[3]، ويكون الترتيب المذكور في الحقائق جارياً في مجازاتها.

واعلم أن من القواعد المشتهرة على ألسنة الفقهاء: أنَّ ما ليس له حد في الشرع ولا في اللغة يُرْجع فيه إلى العرف.

قال والدي في «شرح المهذب»: وليس هذا[4] مخالفاً لما يقوله الأصوليون من[5] أن لفظ الشارع يُحْمل على المعنى الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي. قال: والجمع بين الكلامين أن مراد الأصوليين: إذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة قدَّمنا العرف. ومراد الفقهاء: إذا لم يُعْرف[6] حَدُّه في اللغة فإنا نرجع فيه إلى العرف، ولهذا قالوا: كل ما ليس له حدٌّ في اللغة، ولم يقولوا: ليس له معنى. فالمراد أن معناه في اللغة لم يَنُصُّوا على حَدِّه بما يُبَيِّنه، فَيُسْتدل بالعرف عليه[7].

فائدة:

تنزيل اللفظ على/ المعنى الشرعي قبل العرفي في مسائل: [ص١/٢٩٢]

---

(١) في (ص): «مما».

(٢) فيحمل على المعنى اللغوي الحقيقي.

(٣) صوناً للفظ عن الإهمال. التمهيد للإسنوي ص٢٢٩، ٢٣٠، نهاية السول ٢/٢٠١.

(٤) سقطت من المطبوعة ١/٢٣١، وشعبان ١/٣٦٦.

(٥) في (ت): «في».

(٦) في (ت): «تعرف».

(٧) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ١/٥١. انظر: نهاية السول ٢/١٩٩، ٢٠٠.

منها: لو حلف لا يبيع الخمر أو المُسْتَوْلَدَة[١]، فإنْ أراد أنه لا يتلفظ بلفظ العقد مضافاً إليها[٢] - فإذا باعه حَنَث[٣]، [٤]وإنْ أطلق[٥] لم يحنث؛ لأن البيع الشرعي لا يُتصور فيها[٦]. وفيه وجه: أنه يحنث[٤]، قال به المزني[٧]. قال الرافعي هنا: «وسيأتي خلاف في أنه: هل[٨] يتعين حمل لفظ العبادات: كالصوم والصلاة - على الصحيح منها»[٩]؟ وهذا الخلاف الذي [١٠]وعد بذكره[١٠] لم أره حكاه بَعْدُ، ولا خلافَ أنه لو حلف: لا يحج يحنث بالفاسد؛ لأنه منعقدٌ يجب المُضِيُّ فيه كالصحيح.

ومنها: لو حلف: لا يركب دابةَ عبدِ زيدٍ - لا يحنث بالدابة المجعولة باسمه إلا أن يريد[١١].

فإن مَلَّكه السيدُ دابةً فالصحيح أنه يتخرج على أنه هل يملك؟ وقال ابن كج[١٢]: لا يحنث وإنْ قلنا يملك؛ لأن مِلْكه ناقص و[١٣]السيد متمكن من إزالته.

---

(١) وهي الجارية أم الولد، لا يجوز بيعها.

(٢) أي: إلى الخمر أو المستولدة.

(٣) بسبب التلفظ، لا بسبب البيع.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: لم يقصد التلفظ.

(٦) أي: لا يتحقق البيع الشرعي فيها، فما حلف عليه لم يحنث فيه؛ لأنه لم يُوجد، وإنما وُجد بيعٌ غير شرعي.

(٧) انظر: العزيز شرح الوجيز ١٢/ ٣١٠.

(٨) سقطت من (غ).

(٩) انظر: العزيز شرح الوجيز ١٢/ ٣١١.

(١٠) في (ت): «وعدنا ذِكْره».

(١١) لأن العبد لا يَمْلك، فكيف تكون الدابة له! فلو ركب ما جُعل باسمه لا يحنث، إلا أن يريد المعنى العرفي فإنه يحنث.

(١٢) هو العلامة القاضي أبو القاسم يوسف بن أحمد بن كَجّ الدِّيْنَوَرِيّ. كان أحد أئمة الشافعية، وارتحل الناس إليه من الآفاق، وفَضَّله بعضهم على أبي حامد الإسفراييني. من تصانيفه: التجريد. قتلته الحراميَّة بالدِّيْنَوَر سنة ٤٠٥هـ.
انظر: وفيات ٧/ ٦٥، سير ١٧/ ١٨٣، الطبقات الكبرى ٥/ ٣٥٩.

(١٣) سقطت الواو من المطبوعة ١/ ٢٣٢، وشعبان ١/ ٣٦٧.

وأما الرجوع إلى العُرْف ففي مسائل تخرج عن حد الحصر، وقد أتينا في كتابنا[1] «الأشباه والنظائر» منها بالعدد/ الكثير[2]. [ك/١٦١]

قال: (أو بمفهومه: وهو إما أن يلزم عن مُفْرد تَوَقَّف[*] عليه عقلاً، أو شرعاً. مثل: ارم، واعتِقْ عبدَك عَنِّي، ويسمى اقتضاء. أو مركبٍ موافِقٍ[3] وهو فحوى الخطاب، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنباً. أو مخالفٍ[4] كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور، ويسمى ذلك[5] دليلَ الخطاب).

الحالة الثانية: أن يدل الخطاب على الحكم بمفهومه: فإما أن يكون ما دل عليه بالمفهوم لازماً عن مفرد، أو عن مركَب.

واللازم عن المفرد: قد يكون المقْتَضِي لكونه لازماً هو العقل، وقد يكون الشرعُ.

واللازم عن المركَّب: قد يكون موافقاً للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم، وقد يكون مخالفاً. فهذه أقسام:

الأول: اللازم عن المفرد الذي اقتضى العقلُ كونه لازماً عن المفرد، بأن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، مثل قولك: ارم. فإنه يدل بمفهومه على لزوم تحصيل القوسِ والمَرْمِي[6]؛ لتوقف الرمي الذي هو مفردٌ عليهما عقلاً؛ إذ يُحيل العقلُ الرميَّ بدونهما.

---

(١) في (ت)، و(غ): «كتاب».

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ١/ ٥٠.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٣٢، وشعبان ١/ ٣٦٧: «لوقف». وهو خطأ. والمُثْبَت موافق لما في شرح الأصفهاني ١/ ٢٨٢. وفي نهاية السول ٢/ ١٩٥، والسراج الوهاج ١/ ٤١١، ومناهج العقول ١/ ٣١٠: «بتوقف».

(٣) أي: أو يلزم عن مركب موافق.

(٤) أي: أو يلزم عن مركب مخالف.

(٥) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٦) أي: الذي يُرْمى كالسهم.

الثاني: اللازم عن المفرد باقتضاء الشرع كونه لازماً، كقولك لمالك العبد: أعْتِق عَبْدَك عني. فإنه يدل على استدعاء/ تمليك العبد إياه[1]؛ لأن العتق شرعاً لا يكون إلا في مملوك. [غ/١/٩٧]

[ص/١/٢٩٣] وهذان القسام اللازمان/ عن المفرد يسميان في اصطلاح الأصوليين بدلالة الاقتضاء[2]. وإليه أشار بقوله: «**ويسمى اقتضاءً**».

ومِنَ الأصوليين مَنْ جعل: دلالة اللفظ على مُقَدَّرٍ يتوقف عليه صِدْق الكلام - داخلاً في قسم «الاقتضاء» أيضاً[3]، كدلالة قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[4] على رفع الإثم، وعبارة الكتاب لا تنافي ذلك ولا تقتضيه؛ لأنها لا تقتضي انحصار الاقتضاء في المذكور فيه. نعم تقتضي أن يكون ذلك من قبيل ما دل عليه اللفظ بمنطوقه؛ لأنه لم يَعُدَّه في أقسام المفهوم بل في المنطوق، والغزالي عدَّ الاقتضاء بجملة أقسامه[5] من المفهوم[6].

الثالث: اللازم عن اللفظ المركَّب وهو موافق لمدلول ذلك المركب في الحكم، ويُسمى «فحوى الخطاب»؛ لأن فحوى الكلام ما يُفْهم منه قطعاً، وهذا كذلك. ويسمى أيضاً «لحن الخطاب»؛ لأن لحن الكلام عبارة

---

(١) كأنه قال له: بعْ عبدك عليَّ، ثم كُنْ وكيلي بالإعتاق.

(٢) أي: الخطاب يقتضيه. نهاية السول ٢/٢٠٢.

(٣) ذهب إلى هذا الجاربردي، ومَثَّل له بالحديث الذي ذكره الشارح. انظر: السراج الوهاج ١/٤١٢، ٤١٣.

(٤) رواه ابن ماجة ١/٦٥٩، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، رقم ٢٠٤٥، بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي». والدارقطني ٤/ ١٧٠ - ١٧١، كتاب النذور، رقم ٣٣. والحاكم في المستدرك ٢/١٩٨، وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في السنن الكبرى ٧/٣٥٦، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره بلفظ: «إن الله تجاوز». وقال البيهقي: جود إسناده بشر بن بكر وهو من الثقات.
وانظر: تلخيص الحبير ١/٢٨١ - ٢٨٣، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص١٢٨ - ١٣٠.

(٥) أي: بجميع أقسامه.

(٦) انظر: المستصفى ٣/٤٠٣.

عن: معناه، ومنه/ قوله تعالى: ﴿وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِۚ﴾[1] أي: [ت١/١١٤] معناه[2]. وربما سماه الشافعي رضي الله عنه بالجَليّ. واختلفوا في[3] دلالة النص عليه هل هي لفظية أم قياسية؟ والذي عليه الجمهور أنها قياسية، قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: «وهو الصحيح؛ لأن الشافعي سماه القياس الجَلِيّ»[4].

وهذا **الثالث** أعني: مفهوم الموافقة - تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق، كدلالة تحريم التأفيف من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾[5] على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى الذي هو أبلغ من التأفيف.

وتارةً يكون مساوياً له، كدلالة جواز المباشرة من قوله تعالى: ﴿فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾[6] على جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً؛ لأنه لو لم يجز ذلك لما جاز للصائم مَدُّ المباشرة إلى طلوعِ الفجر، بل كان يجب قَطْعُها مقدارَ ما يَسَع فيه الغسلُ قبلَ طلوع الفجر.

وإنما ذَكَر المصنف مثالين ليُعْلم أنَّ مفهوم الموافقة قد يكون أولى بالحكم كالمثال الأول، وقد يكون مساوياً كالثاني، وهذا هو الصحيح[7] المختار.

ومنهم من اشترط الأولوية في مفهوم الموافقة، وهو قضية ما نقله إمام الحرمين عن كلام الشافعي رضي الله عنه في «الرسالة» حيث قال في

---

(١) سورة محمد: الآية ٣٠.
(٢) انظر: زاد المسير ٧/ ٤١١، لسان العرب ١٣/ ٣٨٠، ٣٨١: وفيه: «قال ابن بري وغيره: لِلَّحن ستة معانٍ: الخطأ في الإعراب، واللغة، والغِناء، والفطنة، والتعريض، والمعنى». انظر تفصيل هذه المعاني الست في «اللسان».
(٣) في (ص): «في أن».
(٤) انظر: شرح اللمع ١/ ٤٢٤.
(٥) سورة الإسراء: الآية ٢٣.
(٦) سورة البقرة: الآية ١٨٧.
(٧) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢٣٣، وشعبان ١/ ٣٦٨.

[ص/١/٢٩٤] «البرهان»: «نحن نَسْرِد معاني/ كلامِه في الرسالة» ثم قال: «أما مفهوم الموافقة فهو ما يدل على أن الحكم في المسكوت عنه موافق للحكم في المنطوق مِنْ جهة الأَوْلى»[١] انتهى. وهو مقتضى كلام الشيخ أبي إسحاق في «شرح اللمع» وغَيْرِه[٢]، وعليه جرى ابن الحاجب[٣]، لكنه قال بعد ذلك في مفهوم المخالفة: «شَرْطه أن لا تظهر أولويةٌ ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة»[٤] فاضطرب كلامه.

[ك/١٦٢] **الرابع**: اللازم عن المركب وهو مخالف لمدلول/ المركب في الحكم، وهذا هو[٥] مفهوم المخالفة، ويسمى «دليل الخطاب»، وهو أصنافٌ ذَكَر المصنفُ منها أربعةً.

وذهب أبو حنيفة إلى نفي[*] القول بمفهوم المخالفة مطلقاً، ووافقه جَمْع من الأصوليين، قال إمام الحرمين: «وأما منكروا الصيغ لما يتطرق إليها من تقابل[٦] الظنون ـ فلا شك أنهم ينكرون المفهوم، فإنَّ تقابل الظنون فيه أوضح، فهو بالتوقف[٧][*] أولى. وشيخنا أبو الحسن مُقَدَّمُ الواقفية[*] وقد نقل[*] النَّقَلَةُ عنه رَدَّ الصيغةِ والمفهوم، وفي كلامه [٨]ما يدل[٨] على المفهوم والقول به، فإنه تعلق في مسألة الرؤية بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن

---

(١) البرهان ١/٤٤٨، ٤٤٩.
(٢) انظر: شرح اللمع ١/٤٢٤، التبصرة ص٢٢٧.
(٣) انظر: بيان المختصر ٢/٤٣٦، وما بعدها.
(٤) بيان المختصر ٢/٤٤٤.
(٥) سقطت من (غ).
(*) في المطبوعة ١/٢٣٣، وشعبان ١/٣٦٩: «نفس».
(٦) أي: تعارض.
(٧) في (ص)، و(غ)، و(ك): «بالتوقيف».
(*) وفي المطبوعة ١/٢٣٣، وشعبان ١/٣٦٩: «بالتوفيق». وهو خطأ ظاهر.
(*) في المطبوعة ١/٢٣٣، وشعبان ١/٣٦٩: «الموافقة». وهو خطأ.
(*) في المطبوعة ١/٢٣٣، وشعبان ١/٣٦٩: «فعل». وهو خطأ.
(٨) سقطت من (ت)، و(غ).

﴿رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[1] وقال: لما ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء - أشعر ذلك بنقيضه في السعداء. وقد تحققتُ على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنه ليس من منكري الصِّيَغ على ما اعْتَقَده معظمُ النقلة، ولكنه قال في معارضاته[2] مع أصحاب الوعيد بإنكار الصيغ، وآل سِرُّ مذهبه إلى إنكار التعلق بالظواهر فيما ينبغي[3] القطع فيه، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظواهر في مظان الظنون. وقد باح القاضي رضي الله عنه بجَحْد الصيغ، وَصَرَّح بنفي المفهوم»[4][5].

قال: (الرابعة: تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره، وإلا لما جاز القياس، خلافاً [6]لأبي بكر[6] الدقاق).

هذه المسألة في مفهوم الاسم ومفهوم الصفة اللذين هما من جملة أصناف دليل الخطاب.

أما مفهوم الاسم فنقول: تقييد الحكم أو الخبر بالاسم عَلَماً كان أو اسمَ جنس، مثل قولك: قام زيد، أو قام الناس - لا يدل على نفي الحكم عما عداه، خلافاً لأبي بكر الدقاق[7] والحنابلة[8].

---

(١) سورة المطففين: الآية ١٥.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(غ): «مفاوضاته».

(٣) في (ص)، و(ك): «يَبْغى». وفي (غ): «نبغي».

(٤) انظر: البرهان ١/ ٤٥٠، ٤٥١.

(٥) انظر مسألة دلالة الخطاب على الحكم بالمنطوق أو بالمفهوم في: المحصول ١/ق١/ ٥٧٦، التحصيل ١/ ٢٥٦، الحاصل ١/ ٣٨٥، نهاية السول ٢/ ١٩٤، السراج الوهاج ١/ ٤١٠، مناهج العقول ١/ ٣٠٩، جمع الجوامع مع المحلي ١/ ٢٣٥، الإحكام ٣/ ٦٤، بيان المختصر ٢/ ٤٣١، تيسير التحرير ١/ ٨٦، فواتح الرحموت ١/ ٤٠٦، شرح الكوكب ٣/ ٤٧٣.

(٦) في (غ)، و(ك): «لابن».

(٧) هو أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر البغداديّ الشافعيّ القاضي المعروف بالدَّقَّاق، ويلقَّب خباط. كان فقيهاً أصولياً، عالماً بعلوم كثيرة، وكانت فيه دُعابة. ولد سنة ٣٠٦هـ. من مصنفاته: شرح مختصر المزنيّ، كتاب في أصول الفقه. توفي - رحمه الله - سنة ٣٩٢هـ. انظر: تاريخ بغداد ٣/ ٢٢٩، طبقات الإسنوي ١/ ٢٥٣.

(٨) انظر: شرح الكوكب ٣/ ٥٠٩، وبه قال ابن خويز منداد وابن القصار من المالكية، =

وقد سَفَّه علماء الأصول الدَّقّاق ومَنْ قال بمقالته وقالوا: هذا خروج عن حكم اللسان، وانسلال عن مفاوضات الكلام، فإنَّ مَنْ/ قال: رأيت زيداً ـ لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعاً. [ص١/٢٩٥]

قال إمام الحرمين: «وعندي أن المبالغة في الرد عليه سَرَفٌ؛ لأنه لا يُظَنُّ بذي العقل الذي لا ينحرف كلامُه عن سَنَن الصواب ـ أن يُخَصِّص بالذكر مُلَقَّباً(*) مِنْ غير غَرَض»[1][2]. وحاصل ما اختاره إمام الحرمين أن التخصيص يتضمن غرضاً مبهماً، ولا يتعيَّن انتفاءُ غيرِ المذكور[3]. ثم قال: «وأنا أقول وراء ذلك: لا يجوز أن يكون مِنْ غرض المتكلم في التخصيص نَفْيُ ما عدى المسمَّى بلقبه، فإن الإنسان لا يقول: رأيت زيداً، وهو يريد

= ومال إليه أبو بكر بن فُورك، وأما نسبته إلى مالك رضي الله عنه كما في «شرح الكوكب» فغير صحيحة، فإن الباجي والقرافي وابن الحاجب لم ينسبوه إلى مالك، بل ذكر الباجي بأن مالكاً رضي الله عنه إنما يقول بمفهوم الصفة لا بمفهوم اللقب، وقال القرافي في «شرح التنقيح»: «وحكى الإمام أن مفهوم اللقب لم يقل به إلا الدقاق»، ونسبه ابن الحاجب إلى الدقاق وبعض الحنابلة.

لكن ذكر الزركشي في البحر (١٤٩/٥) قول المازَري بأنه أشير إلى مالك القول به لاستدلاله في «المدونة» على عدم إجزاء الأضحية إذا ذُبحت ليلاً بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾ قال: فذكر الأيام ولم يذكر الليالي.

قال العلامة الشنقيطي في نشر الورود ١/١١٣: «الجواب أنه مفهوم ظرف لا مفهوم لقب، وقد قدمنا اعتبار مفهوم الظرف». وقد نسب الزركشي إلى الباجي القول به، والباجي قد صَرَّح بأن مفهوم اللقب والصفة ليسا حجة عنده. وقد نفى مفهوم اللقب ابن عقيل وابن قدامة من الحنابلة.

انظر: إحكام الفصول ص٥١٤، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠، بيان المختصر ٢/ ٤٧٨، أصول الفقه للعربي اللوه ص٨٠١، البحر المحيط ١٤٨/٥، شرح الكوكب ٣/ ٥٠٩، نزهة الخاطر ٢/ ٢٢٤.

(*) في المطبوعة ١/ ٢٣٤، وشعبان ١/ ٣٧٠: «ملقياً». وهو خطأ.

(١) يعني: لا يظن بعاقل أن يعلِّق الحكم على اسم أو لقبٍ بدون غرض.

(٢) البرهان ١/ ٤٧٠.

(٣) يعني: فيحتمل انتفاء الحكم عن غير المذكور، ويحتمل أن لا ينتفي، ويكون هناك غرض آخر.

الإشعار بأنه لم يرَ غيره. فإنْ هو أراد ذلك قال: إنما رأيت زيداً، أو ما رأيت إلا/ زيداً»[1] هذا كلامه. [غ١/٩٨]

وحكى ابن بَرْهان في كتابه في أثناء المسألة مذهباً ثالثاً عن بعض علمائنا: وهو التفرقة بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص، فقال: «إنْ تَخَصَّص[2] اسمُ النوع بالذِّكْر دَلَّ على نَفْي الحكم عن غيره». ومَثَّل له ابن برهان بما إذا قال: في السود من الغنم زكاة[3][4].

وإنْ تَخَصَّص اسمُ الشخص مثل: قام زيدٌ - فلا يدل. ثم قال ابن برهان: «وهذا ليس بصحيح؛ لأن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص، إلا أنَّ مدلول أسماء الأنواع أكثر[5]، وهما في الدلالة متساويان»[6][7].

إذا عرفت هذا فقد استدل في الكتاب على مذهب الجمهور: بأن تعليق الحكم على الاسم لو دل على نفيه عن[8] غيره - لما جاز القياس. واللازم[9] باطل، وبيان الملازمة: أنه لو دلَّ لكان الدليلُ الدال على ثبوت

---

(١) البرهان ١/ ٤٧١.

(٢) في (ص): «إنَّ تخصيص». وعبارة ابن برهان كما في الوصول إلى الأصول ١/ ٣٤١: «تخصيص اسم النوع بالذكر يدل».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) عبارة ابن برهان رحمه الله تعالى: ولو قال: «في السود من الغنم زكاة» نُزِّل منزلة قوله: «في سود الغنم زكاة»، ولا شك أن هذا يقتضي نفي الحكم عن البيض، فكذا إذا قال: «في السود من الغنم زكاة».اهـ. والمعنى أن قوله: «في السود من الغنم زكاة» يقتضي نفي الزكاة عن السود من غير الغنم.

(٥) لأن أسماء الأنواع تحتها أفراد كثيرة، أما أسماء الأشخاص فتحت كلِّ واحدٍ منها فردٌ واحد.

(٦) يعني: فيكون تعليق الحكم عليهما بدرجة واحدة لا فرق بينهما؛ إذ هما اسمان، فلا يفيدان نفيه عما سواهما.

(٧) انظر: الوصول إلى الأصول ١/ ٣٤١.

(٨) في (ت): «من».

(٩) وهو التالي: لما جاز القياس.

الحكم في الأصل المقيس عليه «كالنص الدال على أن البُرَّ رِبَوِيٌّ (*مثلاً» دالاً*) على نفي الحكم عن الفرع المقيس «كالأرز في مثالنا»، والفرض أن القياس قاضٍ بإلحاقه[1]، فمتى عَمِل بالمفهوم بَطَل القياس[2].

وقد ضُعِّف هذا الدليل: بأن التعارض بين مفهوم اللقب والقياس غير متصور؛ لأن من شرط القياس مساواةُ الفرع للأصل، وشَرْط مفهوم المخالفة أن لا يكون المسكوت عنه أولى ولا مساوياً[3]، فلا مفهوم إذاً مع المساواة، ولا قياسَ مع عدم المساواة.

وأبدى والدي ـ أطال الله بقاه ـ في تضعيفه[4] وجهاً أحسن مِنْ هذا لا مزيد على بلاغته/ فقال: للدقاق أن يقول: المفهوم يدل على الإباحة فيما عدا البر،/ والقياس إنما يدل على التحريم فيما شارك/ البر في المعنى كالأرز والحمص، دون ما لم يشاركه من الرصاص والنحاس وغيرهما. فغاية ما يفعل القياس حينئذ أن يُخَصِّص المفهوم، (٥ولا بِدْع في تخصيص المفهوم٥) بالقياس، بل ولا في تخصيص المنطوق.

[ت/١١٥] [ك/١٦٣] [ص/١/٢٩٦]

فائدة:

رأيت[6] في كتاب الأستاذ أبي إسحاق في أصول الفقه: أنَّ شيخه ابن الدقاق هذا ادَّعى في بعض مجالس النظر ببغداد صحةَ ما قاله مِنْ مفهوم

(*) في المطبوعة ١/ ٢٣٤: «مثالاً والا». وفي شعبان ١/ ٣٧٠: «مثالاً وإلا».

(١) بإلحاق الفرع بالأصل، كإلحاق الأرز بالبر في المثال المذكور.

(٢) لأن مفهوم تعليق الحكم بالاسم وهو البر مثلاً يقتضي أن لا رباً في غير البر، والقياس يقتضي وجود الربا في غيره، فلو عملنا بمفهوم اللقب بطل القياس.

(٣) أي: شرط مفهوم المخالفة أن يكون الحكم في المنطوق أقوى من المسكوت عنه، وهذا عكس مفهوم الموافقة الذي يشترط فيه أن يكون المسكوت عنه أقوى من المنطوق أو مساوٍ له.

(٤) أي: تضعيف دليل الجمهور.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/ ٢٣٥، وشعبان ١/ ٣٧١.

اللقب، فأُلْزم وجوبَ الصلاة[1] فإن الباري تعالى أوجب الصلاة، فهل له دليلٌ يدل على نفي وجوبِ الزكاة والصوم وغيرهما؟ قال: فبان له غلطه، وتوقف فيه[2].

قال: (وبإحدى صفتي الذات مثل: «في سائمة الغنم زكاةٌ» يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى، خلافاً لأبي حنيفة، وابن سريج، والقاضي، وإمام الحرمين، والغزالي).

هذا[3] مفهوم الصفة وهو مُقَدَّم المفاهيم [4]ورأسها، وقد قال إمام الحرمين: «ولو عَبَّر معبِّر عن جميع المفاهيم[4] بالصفة لكان ذلك منقدحاً[5]، فإن المعدودَ والمحدودَ موصوفان بعددهما وحَدِّهما، وكذا سائر المفاهيم»[6].

وقول المصنف: «**وبإحدى**» هو معطوف على قوله: «**تعليق الحكم بالاسم**» أي: وتعليق الحكم بإحدى صفتي الذات، أَوْ أحد أوصافها ـ يدل على نفي الحكم عن الصفة الأخرى.

مثال مفهوم الصفة: قوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»[7] وهو حديث

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٢٢٥، التحصيل ١/٢٩٦، الحاصل ١/٤٣٧، نهاية السول ٢/٢٠٥، السراج الوهاج ١/٤١٥، الإحكام ٣/٩٥، المحلي على جمع الجوامع ١/٢٥٢، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠، بيان المختصر ٢/٤٧٨، تيسير التحرير ١/١٠١، ١٣١، فواتح الرحموت ١/٤٣٢، شرح الكوكب ٣/٥٠٩.

(٣) في (ك): «هذا هو».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: صحيحاً.

(٦) البرهان ١/٤٥٤.

(٧) أخرجه البخاري ٢/٥٢٧ ـ ٥٢٨، في كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، رقم ١٣٨٦، بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائةٍ شاة» الحديث. وأبو داود ٢/٢١٤، في كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، رقم ١٥٦٧، بلفظ: «وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين...» الحديث، وهذا اللفظ جزء من الحديث وهو في ٢/٢٢١. =

معناه ثابت في الصحيح، فإن الغنم ذاتٌ، والسَّوْمَ والعَلَفَ وصفان يَعْتَوِرانها[١]، وقد عُلِّق الحكم بأحدهما وهو السَّوْم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[٢][٣].

وقد اختلفوا في هذا المفهوم: فذهب الجماهير[٤] وكبيرهم الشافعي، وأبو الحسن[٥]، وأبو عبيدة مَعْمر بن المثنى[٦]، وجَمْعٌ كثير من الفقهاء والمتكلمين: إلى أنه يدل على النفي[٧]، واختاره المصنف. ثم اختلف هؤلاء في أنه هل يدل على نفي الحكم عما عداه مطلقاً سواء أكان[٨] من جنس[٩] المثبت فيه، أم[١٠] لم يكن، أو يختص بما إذا كان من جنسه؟

= قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ في تلخيص الحبير ٢/١٥٧: «قال ابن الصلاح: أحسب أنَّ قول الفقهاء والأصوليين: في سائمة الغنم الزكاة ـ اختصار منهم».

(١) أي: يتعاقبانها ويتناوبانها، فأحياناً تَسُوم، وأحياناً تُعْلف. انظر: لسان العرب ٤/٦١٨، مادة (عور).

(٢) سورة النساء: الآية ٢٥.

(٣) الطَّوْل: الغنى والسَّعَة. والمحصنات: الحرائر. والمراد بالفتيات هنا: المملوكات. يقال للأمة: فتاة، وللعبد: فتى. والمعنى: من لم يقدر على مهر الحرة فله ـ إذا خشي العنت على نفسه ـ أن ينكح الأمة المؤمنة، هذا هو قول الجمهور. وقال أبو حنيفة: يجوز نكاح الأمة الكتابية. انظر: زاد المسير ٢/٥٥، ٥٦.

(٤) في (ص): «الجمهور».

(٥) أي: أبو الحسن الأشعري.

(٦) هو مَعْمَر بن المثنى التيميّ مولاهم، اللغويّ البصريّ، أبو عُبيدة. ولد في سنة ١١٠هـ ليلة وفاة الحسن البصري رحمه الله. كان أعلم من الأصمعيّ وأبي زيد بالأنساب والأيام، وكان شعوبياً يبغض العرب، لكنه من بحور العلم. له مصنفات تقارب مئتي مصنف، منها: مجاز القرآن، غريب الحديث، مقتل عثمان رضي الله عنه، أخبار الحجاج. مات سنة ٢٠٩، أو ٢١٠هـ.

انظر: تاريخ بغداد ١٣/٢٥٣، سير ٩/٤٤٥، بغية الوعاة ٢/٢٩٤.

(٧) انظر: المحصول ١/ق٢/٢٣٠، البرهان ١/٤٥٥، الإحكام ٣/٧٢.

(٨) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(٩) سقطت من (ت).

(١٠) في (ت): «أو».

مثاله: إذا قلنا[1]: «في الغنم السائمة زكاة» هل يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة مطلقاً، سواء أكانت[2] معلوفةَ الغنمِ، أم[3] [4]الإبل، أم البقر[4]، أو[5] يختص بالنفي عن معلوفة الغنم؟

وهذا الخلاف حكاه الشيخ أبو حامد/ في كتابه في أصول الفقه عن أصحابنا. وقال: الصحيح تخصيصه بالنفي عن معلوفة الغنم فحسب. [ص۲۹۷/۱]

وَذَهَب أبو حنيفة، (*والقاضي أبو بكر*)، وأبو العباس بن سريج إمام أصحابنا، والقفال الشاشي، والغزالي، وجماعةٌ: إلى أنه لا يدل، واختاره الآمدي[6].

وفرق أبو عبد الله البصري[7] فقال بالمفهوم في الخطاب الوارد لبيان المجمل كقوله عليه الصلاة والسلام: «زكوا عن سائمة الغنم» فإنه ورد بياناً لقوله: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، والواردِ للتعليم كقوله عليه الصلاة السلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة»[8] الحديث، والواردِ فيما انتفى عنه الصفة

---

(١) في (ت): «قال».
(٢) في (ص)، و(ك): «كانت».
(٣) في (ت): «أو».
(٤) في (ص): «الإبل والبقر». وفي (ت): «الإبل أو الغنم». وهو سهو من الناسخ.
(٥) في (ت)، (غ): «أم».
(*) في شعبان ١/ ٣٧٢: «والقاضي وأبو بكر». وهو خطأ.
(٦) انظر: الإحكام ٣/ ٧٢، ٨٥، المحصول ١/ق٢/ ٢٢٩، المستصفى ١/ ٤١٥، تيسير التحرير ١/ ١٠١.
(٧) هو الحسين بن عليّ، أبو عبد الله البصريّ، يعرف بالجعل. ولد سنة ٢٦٣هـ، وسكن بغداد وكان من شيوخ المعتزلة، وله تصانيف كثيرة على مذاهبهم، وهو في الفورع حنفيّ. قال الصيمري: «ولم يبلغ أحدٌ مبلَغَه في هذين العِلْمَيْن، أعني: الكلام والفقه، مع سَعَة النفس، وكثرة الإفضال، والتقدم عند السلطان، وإيثار الأصحاب». توفي سنة ٣٦٩هـ، ودفن في تربة أستاذه أبي الحسن الكرخي، رحمهما الله تعالى.
انظر: تاريخ بغداد ٨/ ٧٣، الجواهر المضية ٤/ ٦٣، لسان الميزان ٢/ ٣٠٣.
(٨) أخرجه أحمد في المسند ١/ ٤٦٦. والدارمي في السنن ٢/ ١٦٦ في كتاب البيوع، باب إذا اختلف المتبايعان. وأبو داود في السنن ٣/ ٧٨٠ - ٧٨٣ في كتاب البيوع، باب إذا اختلف البيِّعان والمبيع قائم، رقم ٣٥١١، ٣٥١٢. والنسائي في السنن ٧/ ٣٠٢ - ٣٠٣ =

إذا كان داخلاً تحت المُتَّصِفِ بها نحو: الحكم بالشاهدَيْن، والشاهد الواحد؛ فإن الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين[1].

وفَرَّقَ إمام الحرمين بين الوصف المناسب وغير المناسب، فقال بمفهوم الأول دون (*الثاني[2]. وقد أطلق*) في الكتاب تَبَعاً للإمام النقلَ عنه[3] في إنكار مفهوم الصفة[4]، وليس بجيد. وقال الإمام: «إنه لا يدل على النفي بحَسَب وضع اللغة، لكنه يدل عليه بحَسَب العرف العام»[5].

= في كتاب البيوع، باب اختلاف المتبايعين في الثمن، رقم ٤٦٤٨. وابن ماجة في السنن ٧٣٧/٢ في كتاب التجارات، باب البيِّعان يختلفان، رقم ٢١٨٦. والدارقطني في السنن ٢١/٣ في كتاب البيوع، رقم ٧٢. والحاكم في المستدرك ٤٥/٢ في كتاب البيوع، وقال: صحيح الإسناد. وأقره الذهبي.

(١) فالشاهد الواحد انتفى عن صفة الحكم التي هي شهادة رجلين، وإن كان الشاهد الواحد داخلاً تحت الشاهدين. فانتفت عن الشاهد الواحد صفة الحكم، ولم ينتف عنه الدخول تحت المتصف. انظر: مذهب أبي عبد الله البصري في الإحكام ٧٢/٣.

(*) في المطبوعة ٢٣٥/١، وشعبان ٣٧٢/١: «الثاني: وقد أطلعه». وهو تحريف؛ إذ جعل لفظة «الثاني» المتعلقة بما قبلها، منقطعة عنه، وجعلها كلمة مستأنفة متعلقة بما بعدها، هذا عدا تحريف لفظ «أطلق» إلى «أطلعه».

(٢) قال إمام الحرمين في البرهان ٤٦٦/١، ٤٦٧: «إذا كانت الصفاتُ مناسبةً للأحكام المنوطةِ بالموصوفِ بها مناسبةَ العِلَلِ معلولاتِها، فَذِكْرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفائها، كقوله صلى الله عليه وسلم: «في سائمة الغنم زكاة»، فالسَّوْم يُشْعِربخفة المُؤَن، ودرور المنافع، واستمرار صحة المواشي، في صفو هواء الصحاري، وطيب مياه المشارع، وهذه المعاني تشير إلى سهولة احتمال مؤنة الإرفاق بالمحاويج، عند اجتماع أسباب الارتفاق بالمواشي، وقد انبنى الشرع على رعاية ذلك، من حيث خَصَّص وجوب الزكاة بمقدار كثير، وأثبت فيه مَهَلاً يُتوقع في مثله حصول المرافق. فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل».

وقال أيضاً في البرهان ٤٦٩/١: «الحق الذي نراه أن كلَّ صفةٍ لا يُفهم منها مناسبةٌ للحكم ـ فالموصوفُ بها كالملقَّب بلقبه، والقول في تخصيصه بالذكر كالقول في تخصيص المسميات بألقابها. فقول القائل: زيد يشبع إذا أكل، كقوله: الأبيض يشبع؛ إذ لا أثر للبياض فيما ذُكِر، كما لا أثر للتسمية بزيدٍ فيه».

(٣) عن إمام الحرمين.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٢/٢٢٩.

(٥) ذكر الإسنوي رحمه الله تعالى أن الإمام ذكر هذا في «المعالم»، وأما في «المحصول» =

هذا تحرير الخلاف في المسألة.

وأما محل النزاع فهو كما أشار إليه المصنف بقوله: «**ما لم يظهر**» أي: إنما يدل ـ عند[*] القائلين به ـ إذا لم يظهر لتعليق[1] الحكم بالصفة المذكورة فائدةٌ أخرى مغايرةٌ لنفي الحكم عما عداها، ككونه جواباً عن سؤالِ سائلٍ عن حكم إحدى الصفتين، أو خارجاً مخرج الغالب، أو غير ذلك. مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] فإنَّ قوله: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ لا مفهوم له؛ لأن النهي عن موالاة الكافرين عامٌ[3] فيمَنْ والى/ المؤمنين ومَنْ لم يُوالهم، وإنما معنى قوله: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ أنَّ لكم في موالاة المؤمنين/[4] مندوحة عن موالاة الكافرين، فلا تؤثروهم عليهم. ففي هذه الأشياء لا يدل[5] على نفي الحكم عما عدا الصفة المذكورة، كما نقله المتأخرون من الأصوليين. [ك/١٦٤] [غ/١/٩٩]

وقد نازع إمام الحرمين فيما إذا خَرَج مَخْرج الغالب بعد أن نقل عن الشافعي ما قلناه من أنه لا مفهوم حينئذٍ وأطال الكلام فيه[6]، والشيخ عز الدين بن عبد السلام قال: القاعدة تقتضي العكس، وهو أن الوصف إذا خرج مَخْرج الغالب يكون له مفهومٌ بخلاف ما إذا لم يكن غالباً، وذلك لأن الوصف الغالب على الحقيقة/ تدل العادة على ثبوته لتلك الحقيقة، فالمتكلم يكتفي بدلالة العادة على ثبوته لها عن ذكر اسمه[7]، فإذا أتى [ص/١/٢٩٨]

= و«المنتخب» فذهب إلى أنه لا يدل. انظر: نهاية السول ٢/٢٠٩، التمهيد ص٢٤٥، المحصول ١/ق٢/٢٢٩.

(*) في المطبوعة ١/٢٣٥، وشعبان ١/٣٧٢: «عن». وهو تحريف.

(١) في (ت)، و(غ): لتعلق.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٢٨.

(٣) في (غ)، و(ك): «عامة».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) أي: لا يدل المفهوم.

(٦) انظر: البرهان ١/٤٧٤ ـ ٤٧٨.

(٧) فمثلاً لو قال الشارع: في الغنم زكاة. وكانت الغنم في وقت ورود الخطاب كلها سائمة، كان معنى هذا الخطاب أن الزكاة في الغنم السائمة لا غيرها، وإنما لم يذكر وصف السوم ولم ينص عليه اكتفاء بالعادة الجارية وقت ورود الخطاب.

بها[1] مع أن العادة كافية فيها ـ دلَّ على أنه إنما أتى بها لتدل على سلب الحكم عما عداه[2]؛ لانحصار غرضه فيه. [3]وأما إذا لم يكن عادة فقد يقال: إنَّ غرض المتكلم بتلك[3] الصفة أن يُفْهِم السامع أن هذه الصفة ثابتة لهذه الحقيقة[4].

وقد أجاب القرافي عن هذا: بأن الوصف إذا كان غالباً يكون[5] لازماً لتلك الحقيقة في الذهن بسبب[6] الشهرة والغلبة، فذِكْره إياه مع الحقيقة عند الحكم عليها [7]لَعَلَّه لحضوره[7] في ذهنه لا لتخصيص الحكم به، وأما إذا لم يكن غالباً فالظاهر أنه لا يُذْكر مع الحقيقة إلا لتقييد الحكم به؛ لعدم مقارنته للحقيقة في الذهن حينئذ، فاستحضارُه معه واستجلابه لذكْره [8]عند الحقيقة عند الحكم[8] إنما يكون لفائدة، والفَرْض عدم ظهور فائدة أخرى، فيتعين[9] التخصيص[10][11]. وهذا الجواب صحيح.

فإنْ قلت: هذا لا يتضح بالنسبة إلى كلام الله تعالى؛ لعِلْمِه بالغالب وغير الغالب على حد سواء.

قلتُ: هذا السؤال أورده الشيخ صدر الدين بن المرحل في كتابه «الأشباه والنظائر». وقد ذكر اختلاف الأصوليين/ في أن العام هل يشمل [ت/١١٦]

---

(١) أي: بالصفة.
(٢) أي: عما عدا هذا الوصف.
(٣) سقطت من (ت).
(٤) فليس قصده نفي الحكم عما عدا الصفة.
(٥) سقطت من المطبوعة ١/٢٣٦، وشعبان ١/٣٧٣.
(٦) في (ت): «السبب».
(٧) في (غ): «لعلَّة حضوره»
(٨) في (ت)، و(غ)، و(ك): «عند الحكم عند الحقيقة».
(٩) في (غ): «فتعيَّن».
(١٠) أي: تخصيص الحكم بالوصف المذكور.
(١١) انظر: سؤال الشيخ عز الدين، وجواب الإمام القرافي في شرح تنقيح الفصول ص٢٧٢.

الصورة النادرة فقال: «هذا الخلاف لا يبين لي جريانه(*) في كلام الله تعالى؛ لأنه لا يخفى عليه خافية فهو يعلم ذلك النادر» قال[1]: «وإنما يتبين[2] لي دخوله في كلام الآدميين»[3].

وقد أجبت عنه في كتابي «الأشباه والنظائر» بما لو عُرِض على ذوي التحقيق لتلقوه بالقبول. فقلت: الخلاف جار في كلام الله تعالى لا للمعنى الذي ذكره ابن المرحل؛ بل لأن كلام الله منزَّلٌ على لسان العرب وقانونهم وأسلوبهم، فإذا جاء فيه لفظٌ عام تحته صورة نادرة، وعادةُ العرب إذا أَطْلَقَتْ ذلك اللفظ لا تمر تلك الصورة ببالها ـ نقول: هذه الصورة ليست داخلة في مراد الله تعالى من هذا اللفظ، وإن كان عالماً بها؛ لأن هذا اللفظ يطلق عند العرب ولا يراد هذه الصورة، كما يجيء في القرآن ألفاظ كثيرةٌ يستحيل وقوع معانيها من الله تعالى: كالترجي والتمني، وألفاظ التشكيك، وكل ذلك/ منتف [ص١/٢٩٩] في جانبه تعالى، وإنما تجيء لِكَوْن[4] القرآن على أسلوب كلام العرب[5].

قال: (لنا: أنه المتبادر من قوله ﷺ: «مطل الغنيّ ظلم» ومن قولهم: «الميت اليهودي لا يُبْصر» وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة، وتخصيصُ الحكم فائدةٌ، وغيرها منتف بالأصل فيتعين[6]. وأن[7] الترتيب يشعر بالعلِّية كما ستعرفه، والأصل ينفي علةً أخرى فينتفي بانتفائها. قيل: لو دلَّ لدلَّ إما مطابقة أو التزاماً. قلنا: التزاماً لما ثبت أن الترتيب يدلُّ على العلية، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي. قيل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ ليس كذلك. قلنا: غير المدعى).

(*) في المطبوعة ١/٢٣٦، وشعبان ١/٣٧٣: «حرماته». وهو تحريف.
(١) في (ص): «وقال».
(٢) في (غ): «يبين».
(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن المرحل ١/٢١٢، ٢١٣.
(٤) في (ص): «ليكون».
(٥) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/١٢٨.
(٦) أي: فيتعين تخصيص الحكم. وفي (ت): «فتعيَّن».
(٧) في (ت): «ولأن».

استدل على أن مفهوم الصفة حجة بثلاثة أوجه:

الأول: أنه يتبادر إلى الفهم حيث كان، كما أن مَنْ سمع ما رواه البخاري [(1] ومسلم [1)] من قوله ﷺ: «مَطل الغني ظلم»[2] - فَهِم أنَّ مَطْل من ليس بغني ليس ظلماً. وقد فَهِم ذلك من الحديث أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة، وكذلك الشافعي وهو إمام اللغة وابن بَجْدتها[3]، والتمسك بقول الشافعي وأبي عبيدة أولى من التمسك بقول أعرابي جَلْفٍ.

[ك/١٦٥] وكذلك أهل العرف/ يتبادر إلى فهمهم مِنْ قول القائل: الميت اليهودي لا يُبْصِر: أن الميتَ الذي ليس هو[4] بيهودي يُبْصِر، بدليل أنهم يسخرون من هذا الكلام ويضحكون منه.

وإنما ذكر المصنف هذين المثالين لِيُبَيِّن[5] أنه المتبادر إلى الفهم في الأول عند أهل اللغة، وفي الثاني عند أهل العرف، فيجتمع التبادر من الجهتين، وهذا من محاسنه.

وقد اعترض إمام الحرمين على التمسك بفهم الشافعي وأبي عبيدة فقال: هذا المسلك فيه نظر؛ فإن الأئمة قد يحكمون على اللسان عن نظر واستنباط، وهم في مسالكهم في محلِّ النزاع مطالبون بالدليل. والأعرابي الجِلف منطقه طَبْعُه، فيقع التمسك بمنظومه ومنثوره.

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ).

(٢) انظر: صحيح البخاري ٢/ ٧٩٩، في كتاب الحوالات، باب في الحوالة، وهل يرجع في الحوالة، رقم ٢١٦٦. وباب إذا أحال على مليٍّ فليس له ردٌّ، رقم ٢١٦٧. وفي كتاب الاستقراض، باب مطل الغني ظلم، رقم ٢٢٧٠. صحيح مسلم ٣/ ١١٩٧، في كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغني، رقم ١٥٦٤. وأخرجه أبو داود ٣/ ٦٤٠، في كتاب البيوع والإجارات، باب في المطل، رقم ٣٣٤٥. والنسائي ٧/ ٣١٧، في كتاب البيوع، باب الحوالة، رقم ٤٦٩١. وابن ماجة ٢/ ٨٠٣، في كتاب الصدقات، باب الحوالة، رقم ٢٤٠٤.

(٣) في اللسان ٣/ ٧٧، مادة (بجد): «وعنده بَجْدَة ذلك، بالفتح، أي: عِلْمه. ومنه يقال: هو ابن بَجْدَتها، للعالم بالشيء المتقن له المميز له، وكذلك يقال للدليل الهادي».

(٤) سقطت من (غ).

(٥) في (ت): «ليتبيَّن».

الوجه الثاني: أن ظاهر تخصيصِ الحكم بالصفة يستدعي فائدةً صَوْناً للكلام عن اللغو، وتلك الفائدة ليست إلا نَفْي الحكم عما عداه؛ لأن غيرها منتفٍ بالأصل، فتتعين هي؛ ولأن الكلام فيما إذا لم يظهر للتخصيص بالذكر(*) فائدةٌ أخرى.

فإن قلت: هذا يلزمكم في مفهوم اللقب.

قلت: اللقب له فائدةُ/ تصحيحِ الكلامِ؛ إذ الكلام بدونه غير مفيدٍ [ص١/٣٠٠] بخلاف الصفة.

الثالث: أنَّ الحكم المرتب على الخطاب المقيَّد بالصفة معلولُ تلك الصفة، كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس من أن ترتيب الحكم على الوصف يُشْعر بالعلية[1]، والأصل عدم علةٍ أخرى[2]/ ؛ لأنا إنْ [ص١/١٠٠] جَوَّزنا التعليل بعلتين فلا شك أن الأصل عدمه، وإذا لم يكن له علة غير الوصف لزم انتفاء الحكم فيما انتفى عنه الوصف؛ لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول.

قوله: «**قيل**» أي(*): احتج الخصم بوجهين:

أحدهما: أنه لو دل تخصيص الحكم بإحدى الصفتين على نفيه عما عداها ـ لدل عليه إما بالمطابقة أو بالالتزام؛ ضرورةَ انحصارِ الدلالة فيهما، فإن المراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على لازم مسماه، واللازم أعم من الجزء والوصف[3] فيشمل[4] دلالةَ التضمن، لكنه لا يدل

(*) في المطبوعة ١/٢٣٧، وشعبان ١/٣٧٥: «فالذكر». وهو خطأ.

(١) في (ت)، و(ص): «العلية».

(٢) أي: لهذا الحكم المرتب على الصفة.

(*) في المطبوعة ١/٢٣٧، وشعبان ١/٣٧٥: «إن». وهو خطأ.

(٣) أي: لا يريد باللازم اللازم المنطقي: الذي هو دلالة اللفظ على أمر خارج عن المعنى لازم له لزوماً ذهنياً.

(٤) في (ص): «فيشتمل».

[1]لا بالمطابقة [2]ولا بالالتزام، إنما قلنا: إنه لا يدل[1] بالمطابقة[2]؛ لأن ثبوت الحكم في إحدى الصفتين ليس عين ثبوته في الأخرى؛ لأن قوله: «زكوا عن الغنم السائمة» غير موضوع لنفي الزكاة عن المعلوفة، فالدال على أحدهما بالمطابقة لا يدل على الآخر بها.

وإنما قلنا: إنه لا يدل بالالتزام؛ لأنه[3] إنْ كان التضمن[4] فواضح؛ لأن نَفْي الحكم عما عدا المذكور ليس جزأ لثبوته في المذكور[5]. وإن كان الالتزام المُعَرَّف في تقسيم الألفاظ فلأن شَرْطه سبقُ الذهن من المسمى إليه[6]، والسامع قد يتصور وجوبَ الزكاة في السائمة ويَغْفل في تلك الحالة عن استحضار الحكم على المعلوفة بنفيٍ أو إثبات، بل قد يغفل عن تصور المعلوفة.

وأجاب في الكتاب: بأنه يدل عليه بالالتزام؛ لما ثبت من أن[7] ترتيب الحكم على الوصف مُشْعِرٌ[8] بالعلية، وأن الأصل عدمُ علةٍ أخرى، فانتفاء الحكم عما عدا تلك الصفة [9]من لوازم ثبوته لها؛ لأن انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي[10]، فالدال[9] على ثبوت الحكم للصفة المخصوصة بالذّكر مطابقةً - يدل على نفيه عما عداها التزاماً.

وقوله[11]: «**المساوي**» أراد به أن لا يكون له علةٌ أخرى، احترازاً

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/٢٣٨، وشعبان ١/٣٧٥.
(٢) سقطت من (ت).
(٣) في (ت): «فلأنه».
(٤) أي: إن كان المراد من الالتزام هو التضمن.
(٥) والتضمن لا بد وأن يكون جزءاً من المذكور.
(٦) أي: من المعنى المطابقي.
(٧) سقطت من (ت).
(٨) في (غ): «يشعر».
(٩) سقطت من (ت).
(١٠) المعلول المساوي: هو الذي وجوده بوجود العلة، وانتفاؤه بانتفائها. أي: لهذا ليس المعلول علةٌ غيرها، فهو مساوِلها وجوداً وعدماً.
(١١) في (ت)، و(ص): «قوله».

عما يكون له علة أخرى، كالحرارة فإنها معلولةٌ للنار، وللشمس[1]. فلو كانت له[2] علةٌ أخرى لم يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء المعلول/ ؛ لجواز [ص/١/٣٠١] ثبوته بالعلة الأخرى. هذا تقرير الجواب.

ولقائل أن يقول: إنما يتأتى هذا[3] عند مَنْ لا يشترط في دلالة الالتزام اللزوم البيِّن[4]، ويكتفي باللازم الخارجي[5] سواء أكان[6] لزومه بواسطة أم بغير واسطة.

الوجه الثاني: أنه لو دلَّ لما كان حكم المنطوق به ثابتاً مع عدم الصفة، لكنه ثابت[7]، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ/ [ك/١٦٦] إِمْلَـٰقٍ﴾[8] فإنَّ قتل الأولاد محرم في الحالتين[9].

وأجاب: بأن هذا غير المدَّعَى؛ لأنا لم ندَّعِ أن مفهوم الصفة حجة إلا فيما إذا لم يظهر له فائدة أخرى كما تقدم، وهنا قد ظهرت له فائدة وهي خروجه مَخْرَج الغالب؛ لأن غالب أحوالهم أنهم لا يقتلون أولادهم إلا عند خشية الفقر. هذا جواب المصنف.

---

(١) في (غ)، و(ك): «والشمس».

(٢) أي: للحكم.

(٣) أي: إنما يتأتى نفي الحكم عما عدا الصفة المذكورة.

(٤) يعني: اللزوم الذهني، فإنه يسميه المناطقة باللزوم البيِّن. انظر: شرح الباجوري على السلم ص٣٤.
وفي المنهج القويم في المنطق الحديث والقديم ص٤٧، ٤٨: «اللزوم: هو امتناع الانفكاك عقلاً أو عرفاً، فاللازم للشيء: هو ما لا ينفك عنه. واللزوم ينقسم إلى: بيِّن، وغير بيِّن. واللزوم البَيِّن: هو ما لا يحتاج في الجزم به إلى شيءٍ آخر غير تصور الطرفين: الملزوم واللازم. واللزوم غير البَيِّن: هو ما يحتاج في الجزم باللزوم إلى شيءٍ آخر مع تصور الطرفين. مثاله: اللزوم بين العالم والحدوث، فإنه لا يكفي تصور الطرفين، بل لا بد من حد وسط وهو أنه متغير، وكل متغير حادث» مع تصرف يسير واختصار.

(٥) كالسواد للغراب، فإنه لازم خارجي لا ذهني.

(٦) في (ت)، و(ص)، و(ك): «كان».

(٧) فينتج أنه: لا يدل.

(٨) سورة الإسراء: الآية ٣١.

(٩) أي: سواء خشي أو لم يخشَ.

والحق أن هذا ليس مما نحن فيه؛ لأن دلالته على حرمة القتل عند انتفاء خشية الإملاق من باب الأولى، فهو من فحوى الخطاب لا من دليله[1].

فإن قلت: هَبْ أن هذه الآية لا تدل لما ذكرناه، ولكن ثَمَّ[2] آية أخرى مؤيدة له[3] وهي قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[4] فلو كان مفهوم الصفة حجة للزمكم القول بأنَّ لهم شفيعاً لا يطاع.

قلت: هذه الصفة لها فائدة أخرى غير التخصيص فلا تكون[5] من محل النزاع، وقد ذكر والدي أيده الله تعالى في تفسير هذه الآية ست فوائد/ لهذه الصفة: [ت١١٧/١]

إحداها: أنها الذي تتشوف إليه نفوسُ مَنْ يَقْصُد أن يُشْفع فيه[6]، فكان التصريح بنفيها نفياً قطعاً لأطماع الظالمين (*وفطماً لهم*)، ليقطعوا إياسهم؛ لأن مَنْ كان متشوفاً إلى شيء فَصُرِّح له بأنه لا يبلغه ـ كان أنكى له من أن يُدَلَّ عليه بلفظ عام شامل له أو مستلزم إياه[7]، فلم يُقْصَد بهذه الصفة التخصيص، وإنما قُصد ما ذكرناه.

الثانية: أنَّ من الشفعاء من لا تُقبل شفاعته، فلا غرض فيه أصلاً. ومنهم مقبول الشفاعة وهو المقصود، فَنَصَّ عليه تحقيقاً لِمَنْ قَصدَ نَفْيه،

---

(١) لأن الحكم في المسكوت أقوى منه في المنطوق، وشَرْط مفهوم المخالفة أن يكون الحكم في المسكوت أضعف من المنطوق.

(٢) سقطت من المطبوعة ١/٢٣٨، وشعبان ١/٣٧٦.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سورة غافر: الآية ١٨.

(٥) في (ص)، و(ك): «فلا يكون». والمعنى على هذا الوجه: فلا يكون الموضع.

(٦) أي: صفة «مُطَاع» تتشوف إليها نفوس الظالمين، الذين يقصدون أن يُشْفع فيهم.

(*) في المطبوعة ١/٢٣٨، وشعبان ١/٣٧٧: «ومظالمهم». وهو تحريف.

(٧) كأن يقول: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ﴾ بدون ذكر: يطاع.

وهي صفة مُخَصِّصة، وقَدَّم هذا الغَرَض[1] على ما يقتضيه مفهومُ الصفة من وجود غيره؛ لقيام الدليل على عدمه[2]. وهذه الفائدة مغايرة للأولى؛ لأن هذه في آحاد الشفعاء وتلك في صفة شفاعتهم/[3]. [ص١/٣٠٢]

الثالثة: ما يدل عليه مادة ﴿يُطَاعُ﴾ والغالب في الشفاعة استعمال لفظ القبول والنفع وما أشبههما، أما الطاعة فإنما تقال في الأمر[4]، فكان ذكرها ههنا[5] لنكتة بديعة: وهي أنه لما ذكر الظالمين وشأنُ الظالمين في الدنيا القوة، والمتكلِّم لهم بمنزلة مَنْ يأمر فيطاع - نفى عنهم ذلك في الآخرة تبكيتاً وحسرة، فإن النفس إذا ذكرت ما كانت عليه وزال عنها وخوطبت به - كان أشد عليها[6].

الرابعة: أنه إشارة إلى هولِ ذلك اليوم العصيب، وأن شدته بلغت مبلغاً لا ينفع فيه إلا شفيع له قوة ورتبة أن يطاع لو وجد وهو لا يوجد. وهذه قريبة من التي قبلها إلا أنها بحسب الحاضر، وتلك بحسب الماضي[7].

---

(١) وهو تحقيق نفي مقبول الشفاعة، أي: جَعْل نفي قبول شفاعته أمراً محققاً قطعياً لا شك فيه.

(٢) أي: لقيام الدليل على عدم مفهوم الصفة، فالظالمون الكافرون ليس لهم شفيع أصلاً، ولو فُرِض فلن يطاع.

(٣) أي: القصد بهذه الفائدة تحقيق نفي مقبول الشفاعة لو وقعت، وهي لا تقع. والقصد بالفائدة الأولى نفي صفة الشفاعة، أي: فليس هناك شفاعة مقبولة لهم، وليس هناك شفيع مقبول لهم، وهذا مع كون حصول الشفاعة في حقهم ممتنعة لكن الغرض قطع أملهم، وتحقيق يأسهم من حصول شفاعةٍ مطاعةٍ أو شفيع مطاع في حقهم.

(٤) يعني: الطاعة تستعمل عند صدور الأمر من الآمر، أمّا الشفيع فلا يأمر بالطاعة بل يترجى ويتعطف.

(٥) في (ك): «هنا».

(٦) فالظالمون حالهم الأمر والنهي، والطاعة لهم، وها هم يوم القيامة مسلوبي القوة مطلقاً، فلا هم يطاعون، بل وليس لهم شفيع يطاع من أجلهم، فذِكْر عدم طاعة الشفيع من أجلهم تذكيرٌ بحالهم في الدنيا وما كانوا عليه من القوة والأمر والنهي.

(٧) أي: ذكر لفظ ﴿يُطَاعُ﴾ له فوائد ومنها فائدتان:

الأولى: وهي تذكير الظالمين بما كانوا عليه في الدنيا من طاعة الخلق لهم، وأمرهم=

الخامسة: التنبيه على ما قُصِد(*) الشفيعُ لأجله[1]، كقول المغلوب الذي ليس عنده أحد: ما عندي أحد ينصرني، تنبيهاً على أن مقصوده النصرة[2][3].

السادسة: فائدةٌ ذكرها الزمخشري، وفَهْمها يتوقف على تحرير كلامه، وفيه نظر طويلٌ، وقد تكلَّم عليه الشيخ الإمام والدي أبلغ كلام وأحسنه، ولولا خشية التطويل والخروج عن مقصد الشرح لاستوعبنا ذكره، فإنه مما[4] يشح به اللبيب، ويُغبط(*) به ذو الذهن السليم/[5]. [ص/١/١٠١]

قاعدة:

أصلُ وضع الصفة أن تجيء إما للتخصيص، أو للتوضيح: ويكثر مجيئها للتخصيص في النكرات، وللتوضيح في المعارف، نحو: مررتُ برجلٍ عاقلٍ، وبزيدٍ العالم[6].

= ونهيهم، فها هم اليوم لا أمر ولا نهي، ولا يطاع شفيعهم لو وجد. وهذه هي الفائدة التي سبق ذكرها، وهي بحسب الماضي أي: ماضي هؤلاء في الدنيا.
والثانية: وهي بحسب الحاضر الذي يخاطبون فيه ـ وهو يوم القيامة ـ أنه لا ينفع في ذلك اليوم العصيب إلا شفيع يطاع، أي: له قوة ورتبة حتى يطاع، وهذا لا يوجد يوم القيامة إذ تتلاشى فيه كل القوى، فلا قوة إلا قوة الجبار، ولا مُلْك إلا مُلْك العزيز القهار، فلا أمر ولا نهي ولا طاعة إلا لملك الملوك.. وهذا غاية في تصوير عظمة الجبار، وذلة وضعف الخلائق كلها أمام القهار، وأن هؤلاء الظالمين ليس لهم قوة يلجؤون إليها، ولا جهة يلوذون بها.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/٢٣٩، وشعبان ١/٣٧٧: «ما فضل». وهو خطأ.

(١) أي: ذكر لفظ ﴿يُطَاعُ﴾ فيه تنبيه على أن الشفيع إنما يقصد ليطاع، أي: لتقبل شفاعته، فالشفيع الذي لا يطاع ليس فيه مقصد أصلاً، وعلى هذا فذكر هذه الصفة لحكاية الواقع لا للتخصيص، فلا مفهوم لها.

(٢) في (غ): «النصر».

(٣) أي: ليس مقصوده وجود أحد عنده، بل مقصوده وجود نصير ينصره، وكذا في الآية، فالمقصود من الشفيع قبول شفاعته.

(٤) سقطت من (ت).

(*) في المطبوعة ١/٢٣٩، وشعبان ١/٣٧٧: «ويثبط». وهو تحريف.

(٥) انظر: الفوائد الست في فتاوي السبكي ١/١٢٣ ـ ١٢٥.

(٦) ففي الأول خصصنا العاقل، وفي الثاني وضحنا مَنْ هو زيد.

وقد تجيء لمجرد الثناء كصفات الله تعالى، أو لمجرد الذم نحو: الشيطان الرجيم. أو للتوكيد مثل: ﴿نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾. أو للتحنن مثل: زيد المسكين. وهذه الأقسام[1] لا مفهوم لها.

وقد يُعَبَّر عن التخصيص بالشرط، و[2]عن التوضيح بالتعريف، والمعنى واحد. ولما احتمل كون كل منهما مراداً ـ وقع في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة أماكنُ اختلف فيها العلماء، وفي الحكم المرتب عليها؛ لأجل اختلافهم فيها.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾[3]، فقوله: ﴿لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ متردد[4] بين أن يكون للتوضيح أو للتخصيص، فإن كان الأول كان[5] فيه دلالة لمذهب/ الشافعي رضي الله عنه [ك/١٦٧] أن العبد لا يملك شيئاً، ويكون معنى الآية: أن هذا شأن العبد كما في قوله: «مملوكاً» قبل ذلك، فإنه للتوضيح لا محالة. وإنْ كان قوله/ : ﴿لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ [ص١/٣٠٣] شَىْءٍ﴾ للتخصيص ـ كان فيه دلالة لمذهب مالك والقديم عندنا أن العبد يملك بالتمليك[6]؛ [7]لأن معنى الآية: أن العبد قد يملك[7] وقد لا يملك، والوصفُ خَصَّص المثال[8] بمن لا يملك شيئاً، ولا يقدر عليه[9][10].

---

(١) أي: الأقسام الأربعة: لمجرد الثناء، أو الذم، أو التوكيد، أو التحنن.

(٢) سقطت الواو من المطبوعة ١/٢٣٩، وشعبان ١/٣٧٨.

(٣) سورة النحل: الآية٧٥.

(٤)(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: بأن يملِّكه سيده.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) وهو العبد في الآية.

(٩) فدل هذا على أن العبد مِنه مَنْ يملك، ومنه من لا يملك، والمعنى: أن الشافعي رحمه الله نظر إلى أن العبد في الآية موصوف بصفة المملوك، فأصبح في حكم المعرفة؛ لأن النكرة إذا وصفت صارت في حكم المعرفة، فكانت جملة: «لا يقدر على شيء» للتوضيح، أي: كل عبدٍ لا يقدر على شيء، فلا يملك شيئاً. ومالك رضي الله عنه نظر إلى أن العبد نكرة، ولم ينظر إلى الصفة: مملوك، فجملة: «لا يقدر على شيء» أفادت تخصيص العبد، أي: أن العبد قسمان: قسم يقدر على شيءٍ فيملك، وقسم لا يقدر على شيءٍ فلا يملك، وهو الذي خصصته الآية.

(١٠) قال القرطبي رحمه الله تعالى: «فهم المسلمون من هذه الآية ومما قبلها نقصانَ رتبة =

ومنها: قوله ﷺ لصفوانَ بنِ أمية[1] لما استعار منه: «بل عارية مضمونة»[2] [3]فإن قوله: «مضمونة»[3] [4]إنْ كان للتوضيح كان فيه دليل لمذهب الشافعي أن العارية[4] مضمونة، وأن هذا شأنها. وإن كان للتخصيص كان مُسْتَنداً لأبي حنيفة في أنها غير مضمونة ما لم يَشْترط[5][6].

= العبد عن الحر في الملك، وأنه لا يملك شيئاً وإنْ مُلِّك.

قال أهل العراق: الرِّق ينافي الملك، فلا يملك شيئاً ألبتةَ بحال. وهو قول الشافعي في الجديد، وبه قال الحسن وابن سيرين.

ومنهم مَنْ قال: يملك إلا أنه ناقص الملك؛ لأن لسيده أن ينتزعه منه أيَّ وقت شاء. وهو قول مالك ومن اتبعه، وبه قال الشافعي في القديم، وهو قول أهل الظاهر؛ ولهذا قال أصحابنا: لا تجب عليه عبادة الأموال من زكاة وكفارات، ولا مِنْ عبادات الأبدان ما يقطعه عن خدمة سيده كالحج والجهاد وغير ذلك.

وفائدة هذه المسألة: أن سيده لو ملَّكه جاريةً جاز له أن يطأها بملك اليمين، ولو ملَّكه أربعين من الغنم فحال عليها الحول لم تجب على السيد زكاتها؛ لأنها مِلْكُ غيره، ولا على العبد؛ لأن ملكه غير مستقر. والعراقي يقول: لا يجوز له أن يطأ الجارية، والزكاة في النصاب واجبة على السيد كما كانت». الجامع لأحكام القرآن ١٠/١٤٧.

وانظر: أحكام القرآن لابن العربي ٣/١١٦٥، أحكام القرآن للجصاص ٣/١٨٦.

(١) هو صفوان بن أمية بن خَلَف بن وهب بن حذافة بن جُمَح القرشيُّ الجُمَحِيّ، أبو وهب، وقيل: أبو أمية. قُتل أبوه يوم بدر كافراً، وأسلم هو بعد الفتح، وكان من المؤلفة، وشهد اليرموك. وكان من أشراف قريش في الجاهلية والإسلام. مات أيام قتل عثمان، وقيل: سنة إحدى أو اثنتين وأربعين، في أوائل خلافة معاوية رضي الله عنه.

انظر: سير ٢/٥٦٢، تهذيب ٤/٤٢٤، تقريب ص٢٧٦، رقم ٢٩٣٢.

(٢) حديث صفوان بن أمية رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ استعار منه أدراعاً يوم حنين، فقال أغصبٌ يا محمد؟ فقال: «بل عارية مضمونة»». أخرجه أحمد في المسند ٣/٤٠٠ - ٤٠١، ٦/٤٦٥. وأبو داود ٣/٨٢٢ - ٨٢٣، في البيوع، باب في تضمين العارية، رقم ٣٥٦٢، ٣٥٦٣. والحاكم في المستدرك ٢/٤٧، كتاب البيوع.

(٣) سقطت من (ت)، و(ص).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) فإذا كانت الصفة «مضمونة» للتوضيح، فيكون المعنى: كل عارية مضمونة. وإذا كانت الصفة «مضمونة» للتخصيص، فيكون المعنى أن العارية قسمان: مضمونة إذا اشْتُرِط ضمانُها، وغير مضمونة إذا لم يُشْترط ضمانها.

(٦) انظر: بداية المجتهد ٢/٣١٣، نهاية المحتاج ٥/١٢٤، ١٢٥، الهداية ٣/٢٤٧.

ومنها: إذا قال لزوجته: إذا تظاهرتُ من فلانة الأجنبية فأنتِ عليَّ كظهر أمي. ثم تزوجها فَظَاهر[1] منها فهل يصير مظاهراً من الزوجة الأولى؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يصير مظاهراً [2]ويُجْعل الوصف بالأجنبية توضيحاً، **والثاني**: [3]وهو الأصح عند الرافعي[3] أنه لا يصير مظاهراً[2] ويكون لفظ «الأجنبية» للشرط وهو التخصيص، فكأنه علَّق ظهاره من الزوجة على ظهاره من تلك في حال كونها أجنبية، وذلك تعليق على ما لا يكون ظهاراً شرعياً، فلا يصح ظهاره[4] من الأولى[5].

ومنها: إذا حلف لا يأكل من لحم هذا الجمل، فصار كبشاً فأكله، ففيه خلاف، منهم مَنْ خَرَّجه على هذه القاعدة[6]، ومنهم من خَرَّجه/ على [ت١/١١٨] تغليب الإشارة والعبارة[7]. ومن هنا ينعرج القول إلى مسائل الإشارة والعبارة، وقد ذكرنا في كتابنا «الأشباه والنظائر» عند ذكر هذه القاعدة من مسائلها ما تَقَرُّبه عين ناظره[8]. والله أعلم.

---

(١) في (ت)، (ك): «وظاهر».

(٢) سقطت من (ت)، والمطبوعة ١/ ٢٣٩، وشعبان ١/ ٣٧٨.

(٣) سقطت من (ت)، و(ص).

(٤) سقطت من المطبوعة ١/ ٢٣٩، وشعبان ١/ ٣٧٨.

(٥) لأنه ما دام أن الظهار لا يقع من الأجنبية حال كونها أجنبية، فلا يقع من الأُولى. وقد رجَّح الإسنوي في التمهيد ص٢٥٠ الوجه الأول فقال: «فإنه يصير مظاهراً من الأخرى على الصحيح، ويُحْمل وصفها بالأجنبية على تعريفها بالواقع».

(٦) أي: إنْ كان الوصف للتوضيح حنث، وإن كان للتخصيص لم يحنث.

(٧) يعني: إذا غلبت الإشارة حنث؛ لأن المقصود هو الذات المشار إليها سواء كانت جملاً أو غيره، وإذا غلبت العبارة فلا يحنث لأنه إنما حلف على لحم الجمل، ولم يحلف على الكبش.

(٨) انظر مفهوم الصفة في: المحصول ١/ق٢/ ٢٢٨، والتحصيل ١/ ٢٩٧، الحاصل ١/ ٤٣٩، نهاية السول ٢/ ٢٠٨، السراج الوهاج ١/ ٤١٧، الإحكام ٣/ ٧٢، البحر المحيط ٥/ ١٥٥، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠، بيان المختصر ٢/ ٤٤٧، تيسير التحرير ١/ ١٠٠، شرح الكوكب ٣/ ٤٩٨.

قال: (الخامسة: التخصيص بالشرط مثل: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾[1] فإنه ينتفي المشروط بانتفائه. قيل: تسمية «إنْ» حرفُ شرطٍ[2] اصطلاح. قلنا: الأصل عدم النقل. قيل: يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل. قلنا: حينئذ يكون أحدهما وهو غير المدعى. قيل: ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[3] ليس كذلك. قلنا: لا نسلم بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه).

هذا مفهوم الشرط وهو أقوى من مفهوم الصفة، ولذلك قال به بعض مَن لا يقول بمفهوم الصفة كابن سريج، وبالغ إمام الحرمين في الرد على منكريه[4]. وأما الغزالي[*] فإنه صمم على إنكاره فقال[5]: «الصحيح عندنا/ [ص١/٣٠٤] ما ذهب إليه القاضي من إنكاره»[6].

واعلم أنَّ محل الخلاف في مفهوم الشرط فيما إذا قال: مَنْ جاءني أكرمتُه، وأمثالها مِنْ صيَغ الشرط نحو: متى، وإذا: أنَّ هذه الصيغة الدالة بمنطوقها على إكرام[*] مَنْ يجيء، هل هي دالة بمفهومها على عدم إكرام من لم يجيء؟ هذا محل النزاع، وكذلك في مفهوم الصفة وغيره، فالخلاف إنما هو في دلالة حرف الشرط على العدم عند العدم[7]، لا على أصل العدم عند العدم[8]، فإن ذلك ثابت بالأصل قبل أن ينطق الناطق بكلامه، وكذا في سائر المفاهيم.

---

(١) سورة الطلاق: الآية ٦.
(٢) في (ك): «الشرط».
(٣) سورة النور: الآية ٣٣.
(٤) انظر: البرهان ١/ ٤٥٢.
(*) في المطبوعة ١/ ٢٤٠، وشعبان ١/ ٣٧٩: «الفزاني».
(٥) في (ت)، و(ك): «وقال».
(٦) انظر: المستصفى ٣/ ٤٣٨.
(*) في المطبوعة ١/ ٢٤٠، وشعبان ١/ ٣٧٩: «إلزام». وهو خطأ.
(٧) أي: على عدم الجزاء عند عدم الشرط.
(٨) أي: لا على أصل العدم الثابت قبل التكلم بالشرط، أي: هو عدم أصلي عند عدم الكلام المشتمل على الشرط.

مثال مفهوم الشرط: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾[1] دلَّ بالمنطوق على وجوب النفقة على أولات الأحمال، فهل يدل بالمفهوم على العدم عند العدم، حتى يُسْتدل به على منع وجوب النفقة للمعتدة الحائل[2]؟

والذي اختاره المصنف تبعاً للإمام[3] والجماهير وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه: أنه يدل. ودليله: أن النحويين قالوا: إنَّ كلمة «إنْ» حرف شرطٍ، ويلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط.

واعترض الخصم (*على هذا الدليل*) بثلاثة أوجه:

أحدها: أنَّ تسمية «إنْ» حرفُ شرطٍ من الاصطلاحات المجازية، كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والجر والنصب، وإن لم تكن هذه الأسماء موجودةً في أصل اللغة.

وأجاب: بأن الأصل أن تكون تسميتُهم له حرفَ شرطٍ مطابِقةً للوضع اللغوي، وإلا يلزم النقل، وهو خلاف الأصل.

وهذا الجواب ذكره الإمام وغيره/[4]، وفي النفس منه شيء، فإن [ك/١٦٨] المنصف(*) لا يكابر في أن هذه الاصطلاحات حادثة بعد أصل الوضع، ولكن سبيل الانفصال عن السؤال أن يقال: نحن إنما كلامنا في المعلَّق على شيء بأداة تَفهم منها العرب ما يُطْلِق عليه المصطلحون الشرط، وهذا الذي يُفهم من الشرط[5] ليس مكتسباً من تسميته شرطاً. والحاصل أنَّ

---

(١) سورة الطلاق: الآية ٦.

(٢) غير الحامل. في المصباح ١/ ١٧٠، مادة (حول): «حالت المرأة، والنخلة، والناقة، وكل أنثى، حِيالاً بالكسر: لم تحمل، فهي حائل».

(٣) انظر: المحصول ١/ق٢/ ٢٠٥.

(*) في (ص)، والمطبوعة ١/ ٢٤٠، وشعبان ١/ ٣٨٠: «على هذا على الدليل». وهو خطأ.

(٤) انظر: المحصول ١/ق٢/ ٢٠٨، الحاصل ١/ ٤٣٤.

(*) في (ت)، والمطبوعة ١/ ٢٤٠، وشعبان ١/ ٣٨٠: «المصنف». وهو خطأ.

(٥) وهو التعليق.

المصطلح إنما هو التسمية للمعنى السابق المفهوم عند العرب، والخلافُ في مفهوم الشرط إنما هو في ذلك المعنى الذي كانت العرب إذا أطلقت أداةَ الشرط تفهمه: هل هو الحصول عند الحصول والعدمُ عند العدم، أو مجرد الحصول عند الحصول[1]؟[2].

[ص١/٣٠٥] **الاعتراض الثاني**: أنا لا نسلم/ أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط على الإطلاق، وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه، أما إذا كان ذا بدل فلا يلزم ذلك، كالوضوء، فإنه شرط في الصلاة، ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها لجواز أن توجد بالتيمم.

وأجاب: بأن المدَّعى أن الشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. وما ذكرتموه لا ينقض هذه الدعوى؛ لأن الشرط في الحالة التي ذكرتموها وهي الصلاة أحدُ الأمرين[3]، وأحد الأمرين لا ينتفي إلا بانتفائهما جميعاً، وما لم ينتفيا لا ينتفي الشرط؛ لأن مسمى أحدهما باقٍ؛ وهذا غير مُدَّعانا؛ إذِ المدَّعى فيما هو شرط بعينه[4].

ويمكن أن يقال: وهذا عَيْنُ[*] مُدَّعانا أي: أن الشرط يلزم من انتفائه انتفاء[5] المشروط؛ لأن الشرط والحالة هذه أحدهما ولم ينتف، ولو انتفى لم تصح الصلاة. وهذا أحسن من تقريره على لفظة «غير» ونُسَخ الكتاب

---

(١) قوله: أو مجرد الحصول عند الحصول، يعني لا ملازمة بين الشرط والجزاء، فهي قضية اتفاقية.

(٢) هذا الذي قاله الشارح رحمه الله تعالى هو عين ما قاله الإمام ولا أرى فرقاً بينهما مطلقاً؛ لأن الإمام إنما يقصد أن التسمية هي التي حصل فيها الاصطلاح، أما معنى الشرط فهو باق على وضعه اللغوي لم يتغير، كالرفع والجر والنصب الذي طرأ عليها هو التسمية، ووضعها لم يتغير.

(٣) أي: الوضوء أو التيمم.

(٤) أي: بذاته وحده.

(*) في (ت)، و(ص)، والمطبوعة ١/ ٢٤٠، وشعبان ١/ ٣٨٠: «غير». وهو خطأ، والصواب ما أثبته، وهو الموجود في (ك)، و(غ).

(٥) سقطت من (غ).

مختلفة؛ لأن «غيراً» تُصَحَّف بعين[1].

الاعتراض الثالث: (*أنه لو*) كان مفهوم الشرط حجةً لكان قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾[2] دالاً على أنهن إذا لم يُردن التحصن يجوز إكراههن على البغاء.

وأجاب: بأنا لا نسلم أنه ليس كذلك، أي: لا نسلم عدم انتفاء الحرمة عند عدم إرادة [3]التحصن[4]، بل حُرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن[3] منتفيةٌ لامتناع تصور الإكراه حينئذ، فإن الإكراه إنما يتصور على/ [ت1/119] ما لا يريده الإنسان المُكْرَه؛ لأنه حَمْل الشخص على مقابل مراده، فإذا لم يتصور الإكراه جاز أن يقول: ليس بحرام؛ لأنه ليس بمتصور، والحرمة فرع كونه متصوَّراً[5].

فإن قلت: ما فائدة قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ حينئذ؟

قلت: لعل المراد التنصيص على قبيح[6] فعلهم، والنداء بشنيع[7] أمرهم[8].

---

(1) أي: المرجَّح عند الشارح هو لفظة «غير» من حيث إنها هي التي أرادها البيضاوي في متنه، وإنْ كانت لفظة «عَيْن» هي المرجَّحة عند الشارح من حيث المعنى، فما سبق قوله من الشارح: ويمكن أن يقال: وهذا عين مُدَّعانا... إلخ استدراك من الشارح على الماتن، وأن الأحسن وضع «عين» مكان «غير»، وأن وجود «عين» في بعض نسخ المتن إنما هو تصحيف لغَيْر.

(*) في المطبوعة 1/ 240، وشعبان 1/ 380: «أنه لم لو». وهو خطأ.

(2) سورة النور: الآية 33.

(3) سقطت من (ت).

(4) أي: لا نسلم وجود الحرمة عند عدم إرادة التحصن. لأن قوله: «لا نسلم عدم انتفاء الحرمة» نفي من نفي، فـ«عدم» نفي، و«انتفاء» نفي، والنفي من النفي إثبات فيكون المعنى: لا نسلم وجود الحرمة.

(5) انظر: تفسير القرطبي 12/ 254.

(6) في (ص): «قبح».

(7) في (ص): «بتشنيع».

(8) قال التفتازاني في مختصر المعاني ص106: «ويجوز أن يكون فائدته في الآية (أي: فائدة الشرط) المبالغة في النهي عن الإكراه، يعني أنهن إذا أردن العفة، فالمولى أحق بإرادتها».

واعلم أن الشرط قد يأتي ولا مفهوم له، وهو فيما إذا ظهرت له فائدة [1]غير تخصيص الحكم، كما قلنا في مفهوم الصفة، وكما في قوله: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ فإنَّ له فائدة[1] وهي ما أشرنا إليه، وكما في قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[2]، وقول القائل لابنه: أطعني إنْ كنت ابني. والمراد التنبيه على السبب الباعث للمأمور به، لا تقييد الحكم، فكل هذا ليس من محل النزاع[3].

[ص١/٣٠٦] **قال: (السادسة/ : التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص).**

اختلفوا في أنَّ تعليق الحكم بعددٍ مخصوصٍ هل يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً؟.

فذهب طوائف إلى أنه يدل، وهو المنقول عن الشافعي رضي الله عنه، ممن نقله الماوردي في باب بيع الطعام قبل أن يُستوفى[4]، وإمام الحرمين[5]، والغزالي[6].

وقال آخرون: إنه لا يدل، وهو رأي القاضي وإمام الحرمين[7]، وبه قطع المصنف.

وأما الإمام فاختار أنَّ الحكم المقيَّد بعددٍ إنْ كان معلولَ ذلك العدد[8]

---

(١) سقطت من (ت)، و(غ).

(٢) سورة البقرة: الآية ١٧٢.

(٣) انظر مفهوم الشرط في: المحصول ١/ق٢/٢٠٥، التحصيل ١/٢٩٢، الحاصل ١/ ٤٣٢، نهاية السول ٢/٢١٧، السراج الوهاج ١/٤٢٣، مناهج العقول ١/٣٢٠، الإحكام ٣/٨٨، شرح تنقيح الفصول ص٢٧٠، بيان المختصر ٢/٤٧٤، تيسير التحرير ١/١٠٠، فواتح الرحموت ١/٤٢١، شرح الكوكب ٣/٥٠٥.

(٤) انظر: الحاوي ٦/٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٥) انظر: البرهان ١/٤٥٣.

(٦) انظر: المنخول ص٢٠٩.

(٧) انظر: البرهان ١/٤٥٨، التلخيص ٢/١٩٢.

(٨) أي: إن كان حكم ذلك العدد الذي قُيِّد به الحكم.

ثَبَت في الزائد؛ لوجوده فيه[1]، كما لو[2] حَرَّم جَلْد مائة، أو حكم بأن القلتين يدفعان حكم النجاسة[3]، وإلا لم[4]يلزم كما لو[5] أوجب جلد مائة[6]. والناقص عن ذلك العدد إن كان داخلاً فيه وكان الحكم إيجاباً أو إباحة ثبت فيه[7]، كما لو أوجب أو أباح جلد مائة[8]، وإن كان تحريماً فلا يلزم[9]. وإن لم يكن/ داخلاً فيه[10] كالحكم بشهادة شاهد واحد، فإنه لا [ك/١٦٩] يدخل في الحكم بشهادة شاهدين - فالتحريم قد ثبت فيه بطريق الأَوْلى، والإيجاب والإباحة لا يلزمان[11]. قال: «فثبت أنَّ قَصْر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد أو نقص إلا بدليل منفصل»[12].

---

(١) أي: لوجود ذلك العدد في الزائد، فالعدد المقيد به الحكم جزء من ذلك العدد الزائد عليه.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) فتحريم جلد أكثر من مائة حرام بطريق الأولى، ودفع ثلاث قلل فأكثر للنجاسة من باب أولى، فهنا حكم العدد وُجد في الزائد؛ لوجود العدد المقيد به الحكم في الزائد.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سقطت من (ت)، و(غ).

(٦) يعني: وإن لم يثبت حكم ذلك العدد المقيَّد به الحكم في العدد الزائد عليه؛ لوجوده فيه، لم يكن حكم الزائد كالمقيد به، وذلك مثل: حد الزنا، قد أوجب الشارع فيه جلد مائة، فهذا لا يدل على أن الزائد على المائة واجب بطريق الأولى.

(٧) أي: ثبت في الناقص الإيجاب أو الحرمة؛ لأنه لا يمكن فعل الكل إلا بفعل الجزء.

(٨) أي: فإنه يدل على وجوب أو إباحة جلد خمسين؛ لأن الخمسين داخلة في المائة. وفي (ك) بعد قوله: «جلد مائة»: «على الزاني مثلاً يقتضي وجوب خمسين لامتناع الإتيان بالكل دون الإتيان بالجزء، ولا يقتضي وجوب مائتين».

(٩) يعني: لو حَرَّم جلد مائة، فلا يلزم منه تحريم جلد تسعين مثلاً، فقد تكون محرمة، وقد لا تكون.

(١٠) يعني: وإن لم يكن الناقص داخلاً في العدد.

(١١) يعني: الحكم بشهادة الشاهد الواحد غير داخل في الحكم بشهادة الشاهدين؛ لأن الحكم بشهادة الشاهدين لا يتحقق إلا بالشاهدين، فشهادة الشاهد الواحد لا تحقق جزءاً من الحكم، فإذا كان الحكم بشهادة الشاهدين محرمة، فالحكم بشهادة الشاهد الواحد محرمة من باب أولى. وإذا كان الحكم بشهادة الشاهدين واجبة أو مباحة فلا يدل هذا على أن الحكم بشهادة الشاهد الواحد واجبة أو مباحة.

(١٢) انظر: المحصول ١/ق٢/٢٢١. وقد وافق الآمدي الإمام فيما ذهب إليه، وقال بعد =

ومِنْ حُجَج القائلين بهذا المفهوم أنَّه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾[1] قال النبي ﷺ: «والله لأزيدن على السبعين»[2] فقد فهم سيدُ العرب العرباء من الآية: أن[3] حكم ما زاد على السبعين بخلافه.

ومن الناس من أجاب عن هذا: بأن العدد كما لا يدل على نَفْي الحكم عما عداه لا يدل على إثباته، بل هو[4] مسكوت عنه، فلعل النبي ﷺ قال ذلك رجاءً لحصول الغفران لهم، بناءً على حكم الأصل؛ إذْ كان جواز المغفرة ثابتاً قبل نزول هذه الآية.

[5]وقال الغزالي: الأظهر أن هذا[6] الخبر غير صحيح؛ لأنه ﷺ أعرف الخلق بمعاني الكلام، ولفظ: «السبعين» إنما جرى مبالغةً في اليأس وقطعاً للطمع عن الغفران؛ فإن العرب تستعمله في ذلك كقول القائل: اشفع أو لا تشفع لو شفعت سبعين مرة لما أفاد[5][7] وقول

= تفصيلٍ لما رجَّحه بمثل ما قال الإمام: «والمختار فيما كان مسكوتاً عنه، ولم يكن الحكمُ فيه ثابتاً بطريق الأولى من هذه الصور: أنَّ تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه؛ لما ذكرناه في المسائل المتقدمة». الإحكام ٣/٩٤.

(١) سورة التوبة: الآية ٨٠.

(٢) لم أقف على هذا اللفظ. وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ قال لما نزلت هذه الآية: أسمع ربي قد رخَّص لي فيهم، فوالله لأستغفرن أكثر من سبعين مرة لعل الله أن يغفر لهم...». انظر: تفسير ابن جرير ١٤/٣٩٦ - ٣٩٧. وفي رواية أخرى أخرجها ابن جرير في التفسير ١٤/٣٩٥، ٣٩٧: «لأزيدنَّ على السبعين»، وأخرجها ابن أبي حاتم كما في الدر المنثور ٤/٢٥٣ - ٢٥٤. والحديث مخرَّج في الصحيحين بلفظ: «وسأزيده على سبعين». انظر: صحيح البخاري ٤/١٧١٥، ١٧١٦، كتاب التفسير، باب: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾، وباب: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾، رقم ٤٣٩٣، ٤٣٩٥. صحيح مسلم ٤/٢١٤١، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، رقم ٢٧٧٤.

(٣) سقطت من شعبان ١/٣٨٢.

(٤) أي: ما عدا العدد.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) سقطت من (ص).

(٧) انظر: المستصفى ٣/٤٢١، وعبارته في المنخول ص٢١٢: «على أنَّ ما نُقل في آية =

الغزالي: إنَّ[1] الأظهر أنَّ هذا الخبر غير صحيح مُتَلَقًّى من إمام الحرمين، فإنه قال: «هذا لم يصححه أهل الحديث»[2] وإمام الحرمين/ تلقى ذلك من [ص/١/٣٠٧] القاضي أبي بكر فإنه قال في «مختصر التقريب»: «هذا الحديث ضعيف غير مدون في الصحاح»[3] وهذا باطل، فإن الحديث ثابت صحيح مدون في البخاري ومسلم.

وقول الغزالي: «السبعين للمبالغة في قطع اليأس» مُتَلَقًّى من القاضي أيضاً فإنه قال: «مَنْ شَدَا طَرْفاً من العربية لم يَخْفَ عليه أن المقصود منه قطع موارد الرجاء، دون التعليق على السبعين/، وكيف يَخْفَى مَدْرك هذا [غ/١/١٠٣] - وهو مقطوع به - عن أفصح مَن نطق بالضاد»[4].

والحق أنَّ[5] الجواب الأول أَسَدُّ من هذا، وقد ذكره القاضي أيضاً في «مختصر التقريب». وأما ما تعلق به القاضي في إنكار الحديث فغير مُعْتَصم؛ لأن السبعين وإنْ نطقت [6]العرب بها[6] للمبالغة تارةً فقد نطقت بها للتقييد بالعدد المخصوص أخرى، بل العددُ المخصوص هو حقيقتها. وقول القاضي: «المقصود قطع مواردِ الرجاء دون التعليق على السبعين». لا يصح مع ثبوت الحديث.

خاتمة:

قال والدي أطال الله بقاه: التحقيق عندي أن مفهوم العدد إنما يكون حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد كاثنين[7]، وعشرة. أما المعدود

= الاستغفار كذب قطعاً؛ إذ الغرض منه التناهي في تحقيق اليأس من المغفرة، فكيف يُظَن برسول الله صلى الله عليه وسلم ذهوله عنه!».

(١) سقطت من (ت).
(٢) انظر: البرهان ١/٤٥٨.
(٣) انظر: التلخيص ٢/١٩٢، ١٩٣.
(٤) انظر: التلخيص ٢/١٩٣، والبرهان ١/٤٥٨، ٤٥٩.
(٥) سقطت من (ت).
(٦) في (غ): «بها العرب».
(٧) في (ت): «كمائتين».

فلا يكون مفهومه حجة كقوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان»[1] فلا يكون عدم تحريم ميتة ثالثة مأخوذاً من مفهوم العدد، لكن الناس يمثلون لمفهوم العدد بقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين»[2] والذي لا يتجه غيره هو ما ذكرناه؛ وذلك لأن العدد شبه الصفة؛ لأن قولك: «في خمس من الإبل» في قوة قولك: «في إبل خمس» بجعل الخمس [3]صفة للإبل، وهي إحدى صفتي الذات؛ لأن الإبل قد تكون خمساً وقد تكون أقل[3] أو أكثر، فلما قُيِّدت وجوبُ الشاة بالخمس فُهِم أن غيرها بخلافه، فإذا قَدَّمت لفظ العدد كان الحكم كذلك.

---

(١) أخرجه الشافعي (ترتيب المسند) ٢/ ١٧٣، كتاب الصيد والذبائح، رقم ٦٠٧. وأحمد في المسند ٢/ ٩٧. وابن ماجة ٢/ ١٠٧٣، في الصيد، باب صيد الحيتان والجراد، رقم ٣٢١٨. والدارقطني في السنن ٤/ ٢٧١ ـ ٢٧٢، في الصيد والذبائح والأطعمة، رقم ٢٥. والبيهقي في السنن الكبرى ١/ ٢٥٤، في الطهارة، باب الحوت يموت في الماء والجراد، وقال: هذا إسناد صحيح وهو في معنى المسند، وقد رفعه أولاد زيد عن أبيهم.

قال الحافظ في التلخيص ١/ ٢٦ بعد نقله قول الدارقطني بأن الموقوف أصح: «وكذا صَحَّح الموقوف أبو زرعة وأبو حاتم. . . . نعم الرواية الموقوفة التي صَحَّحها أبو حاتم وغيره هي في حكم المرفوع. . .». وانظر: نصب الراية ٤/ ٢٠١ ـ ٢٠٢، والبدر المنير لابن الملقِّن ٢/ ١٥٨ ـ ١٦٤.

(٢) أخرجه الشافعي (ترتيب المسند) ١/ ٢١، في كتاب الطهارة، باب المياه، رقم ٣٦. وأحمد في المسند ٢/ ١٢، ٢٧، ٣٨. وأبو داود في السنن ١/ ٥١ في كتاب الطهارة، باب ما ينجس من الماء، رقم ٦٥. والترمذي ١/ ٩٧، في الطهارة، باب في جاء أن الماء لا ينجسه شيء، رقم ٦٧. وابن ماجة ١/ ١٧٢، في الطهارة، باب مقدار الماء لذي لا ينجس، رقم ٥١٧. والنسائي ١/ ١٧٥، في الطهارة، باب التوقيت في الماء، رقم ٣٢٨. والدارقطني في السنن ١/ ١٦، ١٧، في كتاب الطهارة، باب حكم الماء إذا لاقته النجاسة، رقم ٨. والحاكم في المستدرك ١/ ١٣٢، ١٣٣، في كتاب الطهارة. والبيهقي في السنن الكبرى ١/ ٢٦٠ ـ ٢٦٣ في كتاب الطهارة، باب الفرق بين القليل الذي ينجس، والكثير الذي لا ينجس ما لم يتغيَّر.

وقد أفاض الحافظ العلاَّمة ابن الملقِّن في ذكر العِلل التي ذكرها بعض أهل العلم، وأجاب عن بعضها وذكر مَنْ صححه، وهو الصواب إن شاء الله. انظر: البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير ٢/ ٨٧ ـ ١١٤.

(٣) سقطت من (ت).

والمعدود لم يُذكر معه أمر زايد يُفْهم منه انتفاء الحكم عما عداه فصار كاللقب[1]، واللقب لا فرق فيه بين[2] أن يكون واحداً أو مثنى، ألا ترى أنك لو قلتَ: رجالٌ لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد[3]، ولا يُفْهم منها ما يُفْهم من التخصيص بالعدد، فكذلك المثنى؛ لأنه اسم موضوع لاثنين، كما أن الرجال اسمٌ موضوع/ لما زاد، فمِنْ ثَمَّ لم يكن قوله: «ميتتان» يدل على نفي حل[4] [ص/١/٣٠٨] ميتة ثالثة[5]، كما أنه لو قال: أحلت لنا ميتة لم يدل على عدم حل ميتة أخرى.

نعم هنا بحث ينشأ منه تفصيل: وهو أن المُثَنَّى مِنْ جنسٍ تارةً يراد به ذلك الجنس، ويكون جانب العدد مغموراً معه[6]. وتارةً يراد العدد من ذلك الجنس، ويظهر هذا بأنك إذا أردتَ الأول[7] تقول: جاءني رجلان لا امرأتان[8]. فلا ينافي ذلك أن يكون جاءه رجال ثلاثة. وإذا أردت الثاني[9] تقول/: جاءني رجلان لا ثلاثة. فلا ينافي ذلك أنه جاءه نسوة. وكذلك [ك/١٧٠] المفرد تقول: جاءني رجلٌ لا امرأة. أو جاءني رجل لا رجلان. فإنْ[10] كان في الكلام قرينة لفظية أو حالية تبيِّن المراد اتُّبعت وعُمِل بحسبها، وإلا فلا دليل فيه لواحد منهما[*].

---

(١) أي: المعدود وهو «الإبل» في قولك: في إبلٍ خمس، لم يذكر معه ما يدل على انتفاء الحكم عن غير الإبل من الأنعام، فصار المعدود كاللقب لا مفهوم له.

(٢) سقطت من (ت)، و(ص).

(٣) يعني لم يُفْهم من صيغة الجمع «رجال» عدداً بعينه.

(٤) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٤٢، وشعبان ١/ ٣٨٣.

(٥) لأن التثنية لا مفهوم لها هنا؛ إذ المعدود كاللقب لا مفهوم له، سواء كان مفرداً أو مثنى أو جمعاً.

(٦) أي: كأنه غير موجود، فالعبرة بالجنس لا بالعدد، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَـٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ فهنا المراد النهي عن الجنس وهو اتخاذ آلهة غير الله تعالى، لا النهي عن العدد؛ إذ ما فوق الاثنين لا يجوز.

(٧) أي: الجنس.

(٨) لأن جنس الرجال يقابله جنس النساء.

(٩) أي: العدد.

(١٠) في (ت): «وإن».

(*) في المطبوعة ١/٢٤٢، وشعبان ١/ ٣٨٤: «منها». وهو خطأ، لأن الضمير يعود إلى العدد وجنس.

وقوله: «أحلت لنا ميتتان» سيق لبيان حِل هاتين الميتتين، وليس فيه إشعار لحكم ما سوى ذلك.

وقوله: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»[1] فيه شرط[2] يُسْتَغنى به[3] عن التمسك بمفهوم العدد، لكن الإمام وغيره مَثَّلوا به في العدد، وكأنه لِمَا ذكرته من البحث[4]؛ لأن قرينة الكلام بقوله: «إذا بلغ» تقتضي أنه أراد التقييد بهذا القدر المخصوص، فكانت صفة العدد فيه هي المقصودة؛ فلذلك صح التمسك به[5].

قال: (السابعة: النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أوْ لا، والمقارِن له إما نَصٌّ آخر مثل: دلالةِ قوله: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾[6] مع دلالة[7] ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[8] على أن تارك الأمر يستحق العقاب. ودلالة قوله: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[9] مع قوله: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾[10] على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر. أو إجماع كدلالة ما دلَّ على أن الخال بمثابة الخالة في إرثها إذا دلَّ نص عليه).

النص المُسْتَدَلُّ به على حكم قد يدل بمنطوقه، وقد يدل بمفهومه. وهذان القسمان تقدما، وهما داخلان تحت قول المصنف: «**يستقل بإفادة**

---

(١) في (ت): «خبثاً».

(٢) وهو قوله: إذا بلغ.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) أي: لأن المراد من التثنية العدد من ذلك الجنس، لا مجرد الجنس.

(٥) انظر مفهوم العدد في: المحصول ١/ق٢/٢١٦، التحصيل ١/٢٩٥، الحاصل ١/ ٤٣٥، نهاية السول ٢/٢٢١، السراج الوهاج ١/٤٢٧، مناهج العقول ١/٣٢٢، الإحكام ٣/٩٤، نشر الورود ١/١١٠، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة ص١٧٧، تيسير التحرير ١/١٠٠، فواتح الرحموت ١/٤٣٢، شرح الكوكب ٣/٥٠٧.

(٦) سورة طه: الآية ٩٣.

(٧) في (غ): «دلالة قوله».

(٨) سورة الجن: الآية ٢٣.

(٩) سورة الأحقاف: الآية ١٥.

(١٠) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

الحكم»، وذلك كقوله: «زكوا عن الغنم السائمة» فإن منطوقه مستقل بإيجاب زكاتها، ومفهومه مستقل بعدم إيجاب زكاة المعلوفة.

وقد يَدُلُّ لا بمنطوقه ولا بمفهومه، بل بانضمامه إلى آخر، وهذا هو الذي لا يستقل/ بل يحتاج إلى مقارن، فنقول: ذلك الآخر المقارِن إما أن [ص/١/٣٠٩] يكون نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً، أو قرينة حال المتكلم. واقتصر في الكتاب على ذكر القسمين الأولَيْن، أعني: النَّصَّ، والإجماع.

الأول: النص وهو على وجهين: أحدهما: أن يدل أحدُ النصين على مقدمةٍ مِنْ مقدمتي الدليل، والآخر على مقدمة أخرى منه، فيتم بهما الدليل.

مثاله: قوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى﴾ فإنه يدل على أن تارك الأمر عاص، فإذا ضمه المستدل إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ فإن هذا يدل على أن العاصي يستحق العقاب، وقد دلت الأُولى على أن تارك المأمور به [(١]عاص، فيحصل من مجموعهما دليل على أن تارك المأمور به[١)] يستحق العقاب.

وثانيهما: أن يدل أحدهما على ثبوت حكم لشيئين، والآخر على ثبوت بعض ذلك الحكم[(٢)] لأحدهما على التعيين، فيتعين الباقي للآخر.

مثاله: قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾[(٣)] مع قوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ/ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ يدل على أن مدة [غ/١/١٠٤] الفصال حولان[(٤)]، فيتعين أن يكون الباقي وهو ستة أشهر مدة الحمل، فَعُلِم من مجموع النصين أن أقلَّ مدةِ الحمل ستة أشهرٍ.

---

(١) سقطت من المطبوعة ١/٢٤٣، وشعبان ١/ ٣٨٥.

(٢) سقطت من (ص)، والمطبوعة ١/٢٤٣، وشعبان ١/ ٣٨٥.

(٣) فالآية تدل على حكم لشيئين، وهو مجموع مدة الحمل والفصال.

(٤) وهذا بعض حكم الآية الأولى.

الثاني: الإجماع كدلالة ما رُوي مِنْ قوله ﷺ: «الخال وارث من لا وارثُ له»[1] على أن الخال يرث في بعض الأحوال، وانعقد الإجماع على أن الخالة بمثابته في الإرث والحرمان[2]، فيدل هذا النص بواسطة انضمام الإجماع إليه ـ على أن الخالة أيضاً ترث في حالةِ يرث الخال[3].

الثالث: القياس كإثبات الربا في الأرز بواسطة ثبوته بالنص في البر.

الرابع: شهادة حال المتكلم، كما إذا جاء في الشرع لفظٌ تردد بين الشرعي وغيره ـ فإنا نحمله على الشرعي؛ لأن النبي ﷺ بُعِث لبيان الشرعيات. مثل: ما روي مِنْ قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[4] فإنه

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٤/ ١٣٣. وأبو داود ٣/ ٣٢٠ ـ ٣٢١، في الفرائض، باب في ميراث ذوي الأرحام، حديث رقم ٢٨٩٩، ٢٩٠٠، ٢٩٠١. والنسائي في الكبرى ٤/ ٧٦ ـ ٧٧، في الفرائض، باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر المقدام بن معديكرب في توريث الخال، رقم ٦٣٥٤، ٦٣٥٥، ٦٣٥٧. وابن ماجة ٢/ ٩١٤ ـ ٩١٥، في الفرائض، باب ذوي الأرحام، رقم ٢٧٣٨. وابن حبان في صحيحه ١٣/ ٣٩٧ ـ ٤٠٠، رقم ٦٠٣٥، ٦٠٣٦. والدارقطني في سننه ٤/ ٨٥ ـ ٨٦. والحاكم في المستدرك ٤/ ٣٤٤، وقال: على شرط الشيخين. وتعقبه الذهبي بقوله: «قلت: عليٌّ (يعني ابن أبي طلحة) قال أحمد: له أشياء منكرات. قلت: لم يخرِّج له البخاري». والبيهقي في النسن الكبرى ٦/ ٢١٤، كلهم من حديث المقدام بن معديكرب.

وفي الباب حديث كتابة عمر إلى أبي عبيدة أخرجه الترمذي ٤/ ٤٢١، في الفرائض، باب ما جاء في ميراث الخال، رقم ٢١٠٣. وابن ماجة ٢/ ٩١٤، في الفرائض، باب ذوي الأرحام، رقم ٢٧٣٧. والنسائي في الكبرى ٤/ ٧٦، رقم ٦٣٥١. وأحمد في المسند ١/ ٢٨، ٤٦. وابن حبان في صحيحه ١٣/ ٤٠٠ ـ ٤٠١، رقم ٦٠٣٧.

وفي الباب حديث عائشة أيضاً أخرجه النسائي في الكبرى ٤/ ٧٦ رقم ٦٣٥١. والحاكم في المستدرك ٤/ ٣٤٤. والدارقطني ٤/ ٨٥.

(٢) انظر: نهاية السول ٢/ ٢٢٦، السراج الوهاج ١/ ٤٣٢.

(٣) أي: في الحالة التي يرث فيها الخال. وهذا مثل قوله تعالى: ﴿هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّٰدِقِينَ﴾ فيومٌ مضاف للفِعْل. انظر: إرشاد العقل السليم ٣/ ١٠٢، التفسير الكبير ١٢/ ١٤٦، فتح القدير ٢/ ٩٥.

(٤) أخرجه ابن ماجة في السنن ١/ ٣١٢، في كتاب إقامة الصلاة، باب الاثنان جماعة رقم ٩٧٢. والدارقطني في السنن ١/ ٢٨٠، باب الاثنان جماعة، رقم ١. والحاكم في المستدرك ٤/ ٣٣٤، في كتاب الفرائض. والبيهقي في السنن الكبرى ٣/ ٦٩، في كتاب =

يُحمل على جماعةِ الصلاة، لا على أقل الجمع؛ لأن الأول أمرٌ شرعيٌ، وهذا لغوي، وقرائن حاله ﷺ ترجِّح الحملَ على الشرعي؛ لما ذكرناه من كونه مبعوثاً لبيان الشرعيات. والله أعلم (١(وبه التوفيق١)[٢]. **قال:**



= الصلاة، باب الاثنين فما فوقهما جماعة، وهو حديث ضعيف بجميع طرقه. انظر: إرواء الغليل ٢/٢٤٨ ـ ٢٥٠.

(١) لم ترد: في (ت).

(٢) انظر المسألة في: المحصول ١/ق١/٥٧٨، التحصيل ١/٢٥٦، الحاصل ١/٣٨٥، نهاية السول ٢/٢٢٣، السراج الوهاج ١/٤٣١، مناهج العقول ١/٣٢٤، شرح الأصفهاني ١/٢٩٧.